UNIVERSITY OF TORONTO DUPL
3 1761 00256876 4

EX LIBRIS

ADOLF BARTNING

N:921.

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/kantundhaeckelfr00gold

Kant und Haeckel.

Freiheit und Naturnotwendigkeit.

Nebst einer Replik

an

Julius Baumann.

Von

Ludwig Goldschmidt.

Gotha.
E. F. Thienemann.
1906.

Inhalt.

Kant und Haeckel . . . . . Seite 3

Freiheit und Naturnotwendigkeit . . . . . „ 15

Replik an Julius Baumann . . . . . „ 79

B
2798
G62

LIBRARY
JAN 24 1964
UNIVERSITY OF TORONTO

S77731

Kant und Haeckel.

Der greise Naturforscher fühlt nach langer erfolgreicher wissenschaftlicher Tätigkeit das Bedürfnis, sein philosophisches Bekenntnis der Welt zu verkünden. In vielen Tausenden von Exemplaren sind die „Welträtsel" auf dem Erdball verbreitet, nunmehr wendet sich auch sein beredter Mund an eine zur Bewunderung und Zustimmung geneigte Zuhörerschaft.[1]) Die philosophische Auffassung, die Haeckel vertritt, ist nicht neu; was der Naturforscher behauptet, ist tausendmal vor ihm behauptet und mit demselben Eifer verfochten worden. Neu ist nur, daß Haeckel diese Behauptung an seine eigene Forschung anknüpft, daß er seine Lehre, wenn man sonst sein philosophisches Bekenntnis eine Lehre nennen will, als ein Resultat seiner Beobachtungen hinstellt.

Solchen Behauptungen nun, wie sie sich bei Haeckel vorfinden, hat die Kantische Lehre durch Untersuchung und Prüfung der menschlichen Vernunft, d. h. durch Kritik eine Grenze gesetzt. Kein Wunder, daß sich Haeckel mit diesem Philosophen abzufinden sucht. Für den Kenner der Kantischen Kritik des Erkenntnisvermögens zeigt nun schon weniges, was der Naturforscher über sie äußert, daß er sie weder eindringlich studiert noch auch in ihren Grundgedanken verstanden hat. Kant zeigt, daß man nur inner-

[1]) Dieser Aufsatz ist nach Haeckels Berliner Vorträgen geschrieben und zuerst in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung veröffentlicht.

halb der Erfahrung etwas wissen und objektiv behaupten kann, Haeckel befindet sich mit seinen Behauptungen überall außerhalb der Erfahrung. Wenn er einen „extramundanen Gott" leugnet, so überschreitet er weit die Grenze, die menschlicher Einsicht gesetzt ist. Und wir haben ein Recht, ihn zu fragen: Woher weißt du das? Wie kann die Naturwissenschaft jene Frage mit ja oder nein beantworten?

Schwerlich vermöchte uns Haeckel über alle unzähligen Fragen, die sich an diese uns bekannte Welt knüpfen, eine Antwort zu geben. Er kennt von ihr nur einen kleinen Ausschnitt, er schließt mit zweifelhaften Schlüssen auf die Entwicklung unseres winzigen Planeten, er vermutet dies und jenes über die Entwicklung des Organischen aus der leblosen Materie, er vermutet auf Grund lückenhafter Beobachtungen eine Abstammung des Menschen, die er uns nicht sinnenfällig nachweisen kann; überall ist sein Wissen, so weit es sich über das anderer Menschen erheben mag, so unvollkommen, wie es unsere menschliche Natur mit sich bringt; wie kann er da auf die höchste Ursache *aller* Dinge schließen?

Aber wir wollen weitergehen, wir wollen ihm alles konzedieren, was er selbst als Naturwissenschaftler, wenn auch auf Grund noch so mangelhaft menschlichen Wissens, behauptet. Und noch mehr, wir wollen einmal annehmen, vor dem Auge Haeckels läge sicher beobachtet nicht bloß dieser kleine Planet, die Erde, in ihrer ganzen Entwicklung, sondern auch dieses ganze Sonnensystem, dem sie zugehört, samt den unzähligen Systemen derselben Art. Alles also, was andere Menschen sich in dem *Begriffe* des Kosmos nur in schattenhafter Weise *denken* können, so daß ihre Einbildungskraft sich nicht daran wagen wird, diesem bloßen Gedanken des Gehirns ein für sie erkennbares oder gar von ihnen erkanntes Objekt unterzulegen, alles möge ausgebreitet vor dem Blicke Haeckels liegen. Wie will er einen Schluß rechtfertigen, der einen *außerhalb* liegenden Grund der ganzen Welt der Erscheinungen, die er nach unserer Annahme kennt, leugnete?

Wir richten an ihn die Frage, was denn diese Welt bedeuten möge, wenn wir sein Auge, das wir hier nicht als bloßes Sehorgan denken, erlöschen lassen? Alles, was er mit ihm erkennt, hat ja nur eine Beziehung auf diesen erkennenden Blick. Wie es unabhängig davon, unabhängig von der Aufnahme in ein menschliches, auf die Sinnlichkeit angewiesenes Bewußtsein sein mag, kann uns Haeckel unmöglich verraten. Er weiß es nicht. Wollte er nur die Größe ermessen, so bedient er sich dazu eines Maßstabs, mit dem er *vergleicht*. Er lernt also nur das Verhältnis dieses Maßstabs zum Ganzen kennen. Was aber bedeutet das Ganze an sich selbst?

Wer nun jenen Grund der Erscheinungswelt sich denkt, der behauptet noch nicht, daß er ihn erkenne; er behauptet noch nichts über seine Existenz, da er von der Art dieses Existierens nicht den mindesten Begriff hat. Indessen der Gedanke selbst ist ein solcher, wie ihn die menschliche Vernunft notwendig hervorbringt. Nun sagt uns Haeckel: es gibt Völker, bei denen sich keine Spur dieses Gedankens findet. Wird denn dadurch ein Gedanke falsch, daß er von unkultivierter Vernunft nicht hervorgebracht wird? Wie vieles möchte sich dann als trügerisch erweisen, was sich bei Kulturvölkern findet, und was bei anderen Völkern fehlt!

Will Haeckel die Notwendigkeit des Gedankens leugnen, so erlauben wir uns, ihm einen Weg zu zeigen. Dann muß er den Begriff der Kausalität als einen notwendigen und wahrhaften bestreiten, er muß ihn für eine Täuschung erklären. Was aber bleibt von seiner ganzen Philosophie, was von seiner Erkenntnis der Natur übrig, wenn er den Schritt mit gewissen Skeptikern wagen wollte? Ohne Zweifel wird Haeckel den Kausalbegriff, mit dem er beständig hantiert, anerkennen. Er kann nicht anders. Haeckel selbst würde *den* Menschen für unvernünftig erklären, der ihm irgendeine Ursache, die er jemals erkannt hat, mit jener Leugnung streitig machte. Freilich kann ihm entgegengehalten werden: Die Ursache, die du behauptest, ist nicht die richtige; das aber wird ihm niemand sagen dürfen,

daß die Erscheinung eine Ursache überhaupt nicht hat. Und so muß er auch zugestehen, daß gegenüber der ganzen Welt der Erscheinungen, sie mag beschaffen sein, wie sie will, der Gedanke an einen außerhalb liegenden Grund ein notwendiger ist, wenngleich ja damit noch lange nicht erkannt ist, wie er beschaffen sein möchte.

Und hier kommen wir sofort auf die angeblichen Widersprüche, die Haeckel bei Kant zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft findet. Sie sind so wenig vorhanden, daß wir uns anheischig machen, jeden Gedanken im Keime aus der ersten Kritik zu belegen, den uns Haeckel in der Kritik der praktischen Vernunft als einen Widerspruch gegen Früheres bezeichnen würde. Kant lehrt in der Vernunftkritik, daß niemand die Existenz Gottes als eines einigen, allervollkommensten, vernünftigen Wesens durch irgendein Argument der spekulativen und erkennenden Vernunft beweisen könne, daß der Begriff der Ursache, des Grundes gänzlich leer und ohne alle Prädikate bleibe, wo uns das in den Sinnen gegebene oder mit ihnen im Zusammenhange erkennbare Objekt fehlt, aber er verbietet uns nicht, einen solchen höchsten Urgrund, wie ihn spekulierende und praktische Vernunft jederzeit gedacht hat, mit solchen Prädikaten zu versehen, wie sie das subjektiv-menschliche und wahrhaft vernünftige Bedürfnis auf anderem Gebiete immer gezeitigt hat. Und wenn Haeckel daran zweifelt, so wollen wir ihm aus der Kritik der reinen Vernunft folgende Worte ins Gedächtnis zurückrufen. Dort heißt es: „Diese Moraltheologie hat nun den eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führet, worauf uns spekulative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweist, geschweige uns davon überzeugen konnte." Aber es wird auch, und nicht bloß für die Beurteilung Kants durch unseren Naturforscher, ein charakteristisches Merkmal für philosophische Einsicht bleiben, daß sie in dem Satze nescio sed credo einen Widerspruch entdeckte.

Will nun Haeckel von der Kritik der reinen Vernunft

irgendeinen Nutzen ziehen, so darf er aus seinen Beobachtungen und aus seinem Wissen auf einen Pantheismus noch weniger schließen, denn dieser Pantheismus ist ein völlig nebelhaftes Ding, mit dem niemand, solange Sterbliche philosophieren, irgendeinen bestimmten Begriff verbunden hat und jemals verbinden wird. Und wenn sich Haeckel mit Goethe in bester Harmonie weiß, so ist Goethe als Mensch und Philosoph ein sehr weiter Begriff, ein Mann, der in langer Entwicklung manche Jugendverirrung von sich abgestreift hat. Wir könnten das mannigfach belegen, begnügen uns aber mit einem kurzen Zitat aus dem Westöstlichen Divan: „Dschelâl eddin Rumi findet sich unbehaglich auf dem problematischen Boden der Wirklichkeit und sucht die Rätsel der inneren und äußeren Erscheinungen auf geistige, geistreiche Weise zu lösen; daher sind seine Werke neue Rätsel, neuer Auflösungen und Kommentare bedürftig. Endlich fühlt er sich gedrungen, in die Alleinigkeitslehre zu flüchten, wodurch so viel gewonnen als verloren wird, und zuletzt das, so tröstliche als untröstliche, Zero übrigbleibt.“ Nein, Goethe läßt sich bei keiner Art von Pantheismus zu Gevatter bitten.

Wenn wir aber jene Prädikate Gottes mit Kant denken, so genügt uns, durch sie die Idee Gottes als eines Schöpfers Himmels und der Erden nach dem zu bestimmen, was diese Idee für den Menschen bedeuten kann, nicht aber nach dem, was Gott an sich selbst ist. Von ihm als einem erkennbaren Objekt wissen wir ebensowenig, wie Haeckel von dem Grunde dieser Welt trotz einer noch so erfolgreichen wissenschaftlichen Tätigkeit weiß. Wir glauben an ihn, weil wir uns nicht vermessen, seine Existenz objektiv und als spekulative Philosophen zu wissen und zu behaupten. Wir können Haeckel keinen objektiven zwingenden Beweis entgegenbringen, aber wir wissen ganz gewiß, daß auch dieser große Naturforscher keinen objektiven Grund beibringen kann, jenseit der Erfahrung auch nur das mindeste zu behaupten. — Und als Metaphysiker müssen wir doch im Gegensatze zu Haeckel der Auffassung Ausdruck geben, daß in der Entwicklung der griechischen Philosophie

ein Fortschritt sich kundgibt. Von den ionischen Naturphilosophen zum Anaxagoras führt angestrengtes Nachdenken. Wenn jene Metaphysiker mangels einer kritischen Einsicht die Natur erklären wollten, so war es unbedacht, das Organische durch das Unorganische, das Leben durch den Tod, Vernunft durch Unvernunft zu erklären. Und dieses Urteil ist in der Metaphysik, die trotz ihrer Irrtümer niemals so töricht war, als sie unserem philosophisch blasierten Zeitalter erscheint, sehr häufig und von einsichtigen Männern derart geteilt worden, daß die ionischen Naturphilosophen vor dem Verdacht geschützt wurden, als ob sie trotz ihrer physikalischen Erklärungen die vernünftige Gottheit hätten leugnen wollen.

Genug, sei dem, wie ihm wolle. Dieselbe Vernunft, die uns auf den Gedanken eines schlechthin notwendigen Wesens als Grund aller zufälligen Existenz führt, gestattet uns auch auf praktischem, sittlichem Gebiete, seine Prädikate so zu bestimmen, wie es moralisches Vernunftbedürfnis nach konsequentem Denken immer und zur vollen Beruhigung des eigenen Gemüts fordern wird. Wer wie Kant erklärt, daß er von einer Sache, die außer menschlichem Horizonte liegt, nichts wissen, daß er ihr Dasein auf keine Weise spekulativ beweisen könne, der gerät nicht in einen Widerspruch mit sich selbst, wenn er an ihr Dasein aus anderen, praktisch zwingenden Gründen *glaubt*. Im Gegenteil, der Ausdruck des *Glaubens* bekundet eben ein festes Zutrauen in subjektiver Hinsicht, wie er zugleich das Bescheiden in objektiver Hinsicht offenbart.

Wir wollen hier auf diese Fragen im einzelnen nicht eingehen,[1]) denn sie sind nicht so einfach zur Einsicht zu bringen, wie Haeckel sich das denkt. Nur wollen wir geltendmachen, daß das natürliche Bewußtsein des gemeinen Mannes trotz dieser Schwierigkeiten in diesen Fragen so lange den richtigen Weg gefunden hat, als nicht eine von metaphysischen Anwandlungen mißverstandene Naturwissen-

[1]) Vgl. meine Schrift: „Kants ‚Privatmeinungen' über das Jenseits und Die Kant-Ausgabe der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften". Gotha 1905.

schaft seinen Begriffen und seinem Glauben entgegengetreten ist. Und diese Gefahr liegt auch jetzt vor, wo ein Haeckel zu der großen Menge redet.

Haeckel leugnet die Freiheit des Willens, er leugnet die Selbständigkeit der Seele, er leugnet die extramundane Gottheit, weil er sich keine Rechenschaft darüber gegeben hat, was es bedeutet, in der Natur zu erkennen, und was es bedeutet, irgendeine Sache vom erkennenden Subjekt unabhängig nur zu denken. Er weiß nicht, daß er zu seinen negativen, völlig dogmatischen Behauptungen viel mehr wissen müßte, als ein sterblicher Mensch überhaupt jemals wissen kann und wissen wird. Es existiert keine Tatsache der Wissenschaft, aus der er so weit schließen, und es existiert kein Grund, keine Hypothese, die er geltendmachen könnte, der wir nicht die entgegengesetzte mit gleichem Gewicht zur Seite stellen würden.

Diese Einsicht verdanken wir der befreienden Prüfung der Vernunft durch Immanuel Kant. Ein objektiver, wissenschaftlicher Streit um die „Sache", die hier auf dem Spiele steht, ist völlig unmöglich; der Naturforscher hat sich auf ein Gebiet begeben, auf dem vorübergehend literarischer Erfolg, ein Beifallklatschen der Menge, niemals aber ein dauernder wissenschaftlicher Sieg zu erringen ist.

Haeckel glaubt gegen Vorurteil und Aberglauben zu kämpfen, aber er hat nicht bemerkt, daß die Aufklärung des 18. Jahrhunderts nach dieser Richtung mit vielem schon aufgeräumt hatte, was heute wieder sein Wesen treibt, weil die Philosophie die Zügel des geistigen Lebens aus der Hand hat fallen lassen. Als Philosoph war der Mann, dessen Lorbeeren auf anderem Gebiete liegen, nur durch diese Tatsache möglich. Wie würde jede andere Wissenschaft mit Recht sich wehren, wenn plötzlich ein Mann ohne genaue Kenntnis ihrer Begriffe in ihr Bereich erobernd eindringen möchte! Und wissenschaftliche Philosophie verlangt mehr als jede andere Wissenschaft ihren eigenen Mann, nachdem sie die zentrale, alle Disziplinen verbindende Stellung aufgegeben oder verloren hat. Dem Naturforscher Haeckel aber kann nie zum deutlichen Bewußtsein gekommen

sein, was ein Mann wie Kant in seiner bestimmten Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich selbst der gesamten Wissenschaft errungen hat. Er hat nicht eingesehen, daß jeder Widerspruch zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit schwindet, wenn der vernünftige Mensch unterscheidet, was als Erscheinung erkennbar und was für den Menschen nach seiner genau feststellbaren Natur als erkennendes Wesen ewig unerforschbar bleibt.

Der ganze Streit, der seit Jahrtausenden über diese Frage geführt worden ist, ist tatsächlich als eine Täuschung grübelnder Metaphysiker erkennbar und von Kant für ewige Zeiten kritisch festgestellt worden. So weit reicht menschliche Einsicht, daß man sich selbst nach seinen eigenen Fähigkeiten erkennen kann, und so weit hat Kant uns geführt, daß man selbstgemachte Begriffe ebenso wie selbstgemachte Widersprüche sich lösen kann. Die Entwicklungslehre aber hat niemand zu dieser Einsicht nötig, weil die Vernunft in jedes Menschen Bewußtsein immer von neuem ihre Realität und ihren richtigen Gebrauch nachweisen kann. Der dogmatische Metaphysiker, gleichviel, ob er bejaht oder verneint, vermag wohl zu überreden, aber Einsicht vermag er nicht herzustellen.

Wir bestreiten dem großen Naturforscher keine Beobachtung, die er je angestellt hat, wir bewundern aufrichtig die Hingabe und den Fleiß, mit dem dieser geniale Mann seit vielen Jahren auf seinem Gebiete wirkt, aber wir bestreiten dem Metaphysiker alle Folgerungen, die er aus seinen Beobachtungen zieht, weil er sich nicht klargemacht hat, wo die Naturwissenschaft endet, und wo die Metaphysik beginnt. Er bekämpft Kant und führt damit den status quo wieder her. Vor Kant stritten die Personen, nicht aber die Sachen. Jene Grenze zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik aber, zwischen kritischer Auffassung, die Erkenntnisprinzipien auf ihren objektiven oder subjektiven Charakter prüft, die regulative Maximen der Forschung von objektiven Behauptungen unterscheidet, und zwischen dogmatischer Erschleichung, wie sie auch bei Haeckel vorliegt, kann heute nur bei Kant gelernt werden. Aus sich selbst

heraus würde man diese wichtigen Unterschiede, die den Weg aller Forschung erleuchten, nur dann finden können, wenn die ganze Schule durchgemacht worden wäre, die in den Namen Leibniz, Locke, Wolff und Hume verkörpert ist.

Ferner muß die Metaphysik genau nach den Fragen erkannt sein, die sie sich jeweils gestellt und zu beantworten versucht hat. Dann wird man von selbst nicht skeptisch, sondern kritisch allen dogmatischen Erschleichungen sein non liquet entgegensetzen. Niemals würde Haeckel einen Monismus dogmatisch behaupten, wenn er sich Rechenschaft darüber gegeben hätte, daß er bei seiner Lehre den Begriff, den Gedanken der Einheit als eine Idee nur in seinem Kopfe hat. Wo ist das Objekt, wo ist der Gegenstand, den er als Einen bezeichnet, damit sich jedermann von der Wahrheit am Gegenstande überzeuge? Wo ist dieser Gegenstand, damit man seine Behauptungen kontrolliere?

Aus Kants Lehre aber, darüber kann Haeckel trotz seiner Gewährsleute ganz unbesorgt sein, kann dieser Monismus nicht folgen, denn er behauptet weiter nichts, als was er empirisch vertreten kann: daß die Menschen seit alten Zeiten mit Recht ihre Seele vom Körper unterscheiden. Auch das haben sie immer gesehen, daß die Seele vom Körper in gewisser Weise abhängig ist. Aus allen Tatsachen aber kann kein Mensch schließen, welches von diesen beiden nur empirisch in der Erscheinung unterscheidbaren Prinzipien, das Denken oder die Bewegung, die Vernunft oder die Materie, die Ursache des anderen ist. Hier wird die Vernunft dialektisch, weil das Objekt, das zu beurteilen ist, nur außerhalb aller Erfahrung anzutreffen wäre.

Auch über den Intellekt der Tiere vermag niemand die Aussage zu rechtfertigen, daß er sich von dem des Menschen nur gradweis unterscheidet. Hier zeigen uns viele Beobachtungen analoge Erscheinungen, bisher hat aber noch keine dargetan, daß das Tier, wenn es schon Dinge unzweifelhaft erkennt, sich diese Erkenntnis auch zum Bewußtsein bringt. Aus keiner Beobachtung bei Tieren läßt sich schließen, daß sie über ihre eigenen seelischen Tätigkeiten in der Weise der Menschen reflektieren. Wir kennen

die Tiere nicht, wie wir uns selber kennen; wir werden auch durch Skalpell und Mikroskop ebensowenig von dem Wesen unseres Bewußtseins wie von dem der Tiere kennen lernen.[1])

Wir fragen gar nicht nach dem Interesse, das sich an die Folgerungen aus Haeckels Philosophie knüpft, aber wir verlangen von ihm Beweise der Wahrheit. Sonst folgen wir ihm gern, wenn er in seiner Wissenschaft nichts als Natur erkennt, wir werden auch geistreichen Ideen und Hypothesen, wenn sie der Beobachtung voraneilen, ein dankbares Interesse immer schenken. Aber wenn er jenes regulative Prinzip der menschlichen Beurteilung, nach dem beim Erkennen keine hyperphysische Annahme geduldet werden darf, als ein dogmatisches behauptet, wenn er als bloße Hirngespinste behandelt, was die Menschen zu allen Zeiten verehrt und als Bedingung einer idealen Natur, der sie nachstreben sollen, im eigenen Bewußtsein vorgefunden haben, so hat die Philosophie wohl ein Recht, den Naturforscher auf die Grenzen seines Gebietes zu verweisen. Haeckel spricht ab über Dinge, die jede menschliche Kundschaft übersteigen.

---

[1]) Darwins Vorläufer Bonnet sagt einsichtsvoll: „Die Philosophen, welche sich mit der Erklärung des Naturtriebs martern, bedenken nicht, daß man zu diesem Ende einige Zeit in dem Kopfe des Tieres müsse zugebracht haben, ohne doch ein Tier zu werden. Überhaupt zu sagen, der Naturtrieb sei eine Folge des Eindrucks gewisser Gegenstände auf die Seele und der Seele auf die Maschine, heißt nichts anderes, als etwas weniger dunkle Ausdrücke statt eines ganz dunklen gebrauchen; der Begriff wird dadurch nicht klarer. Wir wissen ganz wohl, was der Naturtrieb nicht ist, keineswegs aber, was er ist. Er ist nicht Einsicht, auch nicht Vernunft. Das unvernünftige Tier hat weder unsere allgemeinen noch unsre einzelnen Begriffe; es hat nicht einmal unsre Zeichen.“ Um den klugen Hans hätte sich kein wissenschaftlicher Mann bemühen sollen — bei jedem Hunde sind seine Leistungen täglich zu beobachten.

Freiheit und Naturnotwendigkeit.

I.

Wäre die Notwendigkeit einer Wissenschaft durch immer wiederkehrende Erörterung ihrer Fragen allein schon bewiesen, so verdiente die Metaphysik vor allen anderen den Vorzug. Immer wieder führt sie wie nach altem Gewohnheitsrecht den menschlichen Gedanken über die Erfahrung hinaus. Bei diesen Bemühungen, die eine zentrifugale, der Wissenschaft geradezu entgegengesetzte Richtung zu verfolgen scheinen, wird sie beständig nach ihrer Legitimation gefragt. Üben wir nur ein unverbrieftes Gewohnheitsrecht, wenn wir uns mit diesen Problemen beschäftigen, oder entspricht diese Arbeit einem wirklichen Bedürfnis, so daß sie uns sogar aufgenötigt wird? Ist die Metaphysik wie jede wirkliche Wissenschaft imstande gewesen, den Besitzstand der gesamten Menschheit an deutlicher Einsicht zu bereichern? Oder hat sie, eine vorgebliche Wissenschaft, jenen Besitzstand vielmehr in Verwirrung gebracht, anarchistische Gesetzlosigkeit individualistischer Neigungen und Phantasien an die Stelle gesetzmäßiger Ordnung berufen?

Die Schicksale der Metaphysik sind jedermann bekannt. Aus der menschlichen Vernunft ist sie geboren, alles wissenschaftliche Denken fängt mit ihr an. Ehe noch vom Wirklichen ein erheblicher Teil wissenschaftlich festgestellt war, hat sich schon der Gedankenflug eines begabten Volkes unter Befreiung von kindlichen Vorstellungen der Einbildungskraft

an alle ihre Fragen herangewagt. Alle späteren Erscheinungen, die uns ihre rastlosen Versuche vor Augen führen, haben in uralter Zeit ihr Vorbild.

Keiner dieser Versuche in alter oder neuerer Zeit ist von dauerndem Erfolge begleitet gewesen. Aber wenn auch alle Anstrengungen fruchtlos schienen, die leichte Beute oberflächlichen Spottes oder unter Umständen scharfsinnigen Zweifels, sind doch aus ihren unausrottbaren Wurzeln die Keime aller Wissenschaften entsprossen. Und die Metaphysik ist nicht nur die Mutter, „die Königin" aller Wissenschaften, sie steht außer, über ihrem Kreise: Würde und Wohl der Menschheit als einer Gemeinschaft vernünftiger und im Bewußtsein ihrer Vernunft lebender, frei handelnder Wesen hängt von ihr ab.

Wir wollen so anspruchsvolle Behauptungen durch Behandlung einer Frage nachweisen, die keinem denkenden Menschen hat entgehen können, der sein eigenes Wesen jemals mit der Natur, die eignen Ansprüche auf freie Willensentfaltung mit der Abhängigkeit von ihrem unerbittlichen Walten verglichen hat.

Freiheit des menschlichen Willens, freie Selbstbestimmung durch Vernunft in Gegensatz zur Naturnotwendigkeit gebracht, führt ferner zu folgender Kontroverse. Die Menschen unterscheiden gut und böse, Recht und Unrecht. Belehrt sie nun die Erforschung der Natur, aus der auch der Mensch hervorging, zu der er gehört, daß diese Unterschiede bare Täuschung enthalten?

Kein Zweifel, daß jeder vernünftige Mensch die Begriffe gut und böse kennt, daß er sie ständig auf sich und andere anwendet. Darüber hat wohl noch niemand gestritten. Wo wir uns Handlungen als unsere eigenen verantwortlich zurechnen, sind wir durch diese Prädikate Richter über uns selbst.

Um die Legalität, die Gesetzmäßigkeit der Handlungen im Verhältnis zu äußeren Vorschriften des bürgerlichen Gemeinwesens wollen wir uns hier nicht bekümmern. Mag das Gesetz seinen Ursprung in jenem Begriffe der Freiheit haben, was dasselbe ist, auf sittlicher Grundlage ruhen,

davon reden wir an dieser Stelle nicht, obwohl die Frage auch nach dieser Seite von Wichtigkeit ist. Vieles bleibt vom äußeren Gesetz unberührt, was uns eine innere Stimme nicht bloß widerrät, sondern verbietet. Kein bürgerliches Gesetz verbietet die Lüge schlechthin; dennoch ist sie uns verächtlich. Man kann sogar behaupten: Je weniger das bürgerliche Gesetz in einem geordneten Gemeinwesen verbietet und bedroht, um so deutlichere Unterschiede werden nach jener inneren Seite der Verantwortlichkeit, die auf mehr als bloße Legalität selbst dem Sittengesetz gegenüber gerichtet ist, bei seinen Bürgern vorausgesetzt.

Ist nun diese Stimme innerer Verantwortlichkeit eine wahrhafte, oder lehrt die Erforschung der Natur, daß wir nur die willenlosen Räder in einem großen, unendlichen Maschinenwesen bilden? Und wäre es nicht so, wären wir Menschen nicht bloße von der Natur hergestellte und aufgezogene, auf eine kurze Zeit in Bewegung gesetzte Automaten, wenn der Physiokrat mit der Allmacht der Natur recht hätte: die Freiheit ist nur eine Illusion? So gewandt zeigt unser Problem das höchste Interesse für alle, die auch am Guten ein Interesse nehmen.

Bevor wir nun dem Thema nähertreten, möchten wir eine Reihe von Antworten kurzerhand abschneiden, die den Ursprung jener Unterscheidung zu verdunkeln imstande sind. Tradition, Erziehung, Angeborensein, Vererbung, auch der moderne Kapitalschlüssel Entwicklung geben Scheinantworten. Man verstehe uns nicht falsch. Wir bestreiten keinen von diesen Faktoren, auch nicht die Bedeutsamkeit eines jeden, nur geben sie uns den Aufschluß nicht, den wir suchen. Auch um die Beweismittel für die Tatsache sittlicher Unterscheidung oder des sittlichen Fortschritts werden wir uns, als auf der Hand liegend, nicht weiter bemühen. Motive wie äußere Zweckmäßigkeit, z. B. die Ordnung in einem Staate, werden wir nicht auf ihren sicherlich bedeutsamen Anteil am sittlichen Fortschritt prüfen. Bei jeder Überlieferung, bei der Erziehung würden wir sonst wieder fragen müssen: Wird durch jene, die von freier Willensbetätigung berichtet, durch diese, die sie anrät, Wahr-

heit oder Täuschung fortgepflanzt? Angeborensein und Vererbung aber setzen an die Stelle der Antwort recht bequeme Begriffe, durch die wir um kein Haar gebessert sind. Sie machen in der Regel jedes weitere Nachdenken zum Luxus, unsere Einsicht vermehrt sich durch sie nicht.

Wie steht es nun mit der Naturforschung selbst? Kann sie uns als kompetente Richterin Aufschluß geben? Überall verkündet sich heutzutage „Philosophie auf breiter induktiver Grundlage". Induktion ist Methode der Naturwissenschaft; die Naturwissenschaft ist auf dieser Grundlage mächtig fortgeschritten, also . . . Das ist alles sehr schön und gut, mag die Naturwissenschaft nur bei ihren Methoden bleiben, wir stören sie nicht und brauchen die „breite induktive Grundlage" (so gern wir auch die Phrase aus philosophischen Schriften verschwunden sehen möchten) gar nicht aus dem Gesicht zu verlieren, in unserem Probleme aber würde sie uns nur stören.

Wie jedermann bekannt sein dürfte, setzt ja die Naturwissenschaft, die Induktion, eine Natur, Naturgesetz und Naturnotwendigkeit, schon voraus. Der Kern jener Frage war ja aber ein ganz anderer. Sie wollte wissen, ob Naturgesetz und Freiheit miteinander in einen Konflikt geraten, ob sie einander widersprechen oder nicht. Steht es so, daß wir entweder Naturgesetzlichkeit oder Freiheit anzuerkennen haben; schließt das eine Prinzip das andere aus?

Also werden wir uns wohl auf das Gebiet der Ethik begeben müssen? Aber der Ethiker verhält sich gar nicht anders als der Naturforscher. Freilich mit der „breiten induktiven Grundlage" würde er nicht viel anfangen können, denn er will ja gerade lehren, daß sehr vieles nicht existieren sollte, was uns die alltägliche Erfahrung zeigt. Und wie Naturforschung das Naturgesetz, so setzt Ethik Freiheit, Selbstbestimmung schon voraus. Direkt kümmert sie sich gar nicht um das Naturgesetz. Ihr genügt, daß gewisse Vorschriften als zwingend anerkannt, als moralisch notwendig befolgt und geachtet werden; die physische Beschaffenheit des Objekts, das den Willen bestimmt, untersucht sie nicht. Wenn es Ethiker gibt, die von allem anderen handeln als

der inneren Verantwortung und dem Bewußtsein dieser inneren Verbindlichkeit, so ficht uns das hier nicht an. Dem Physiker, wohin er auch seine Betrachtungen wendet, gestehen wir sein Naturgesetz zu, dem Ethiker seine Voraussetzung der Freiheit. Jenes bestimmt, was ist, war und unter bestimmten Bedingungen sein wird, was geschieht und nach Gesetzen geschehen muß, das Gesetz der Freiheit aber befiehlt, was geschehen soll oder geschehen sollte, wenngleich es vielleicht nie so geschieht. Jener erforscht die Natur, wie sie ihm entgegentritt, dieser, der Ethiker, hat eine Natur im Auge, deren Vorbild in unserem Gemüte aufgezeichnet ist. Die Gebote, die Imperative des Sittenlehrers, würden völlig sinnlos, wenn er nicht die Fähigkeit ihrer Befolgung trotz anderer Antriebe, wenn er nicht das Bewußtsein und die Wirklichkeit innerer Freiheit voraussetzen dürfte.

Solange beide auf ihrem Gebiete bleiben, geraten sie auch in keinen Streit miteinander. Aber es ereignet sich nicht selten, daß Naturforscher und Ethiker einen Blick über ihre Grenzen hinauswerfen; wir haben Psychologen, die das Gesetz der Freiheit glauben leugnen zu müssen, weil sie immer, was gar nicht zu bestreiten ist, in der Erkenntnis des Menschen nach Naturgesetzen urteilen.

Solch Blick über die Grenzen des Gebiets verlangt aber einen etwas höheren Standpunkt. Und den wollen auch wir einzunehmen suchen. In der Tat: Wenn weder die Naturforschung noch die Ethik selbst jene Frage zu behandeln haben, so müssen sie beide einmal von höherer Warte auf ihre Voraussetzungen geprüft werden. Verfahren sie im Widerspruch miteinander, so wandern sie nicht die Wege der Vernunft; denn der Widerspruch ist, wie jedes Kind weiß, ein untrügliches Kennzeichen des Irrtums. Durch ihn wird Lüge und Irrtum kund, woraus aber freilich nicht folgt, daß die innere Übereinstimmung der Gedanken schon ihre Wahrheit bewiese. Die Philosophen sehen in dieser Widerspruchslosigkeit eine erste Bedingung der Wahrheit; sie sagen mit Recht, daß sich widersprechende Begriffe nichts sind und nichts bedeuten.

Im übrigen verlangt die Wahrheit der Gedanken noch

andere Kennzeichen, die sich nicht auf ihre innere Harmonie, sondern auf ihre Übereinstimmung mit dem Gegenstande beziehen, der beurteilt wird. So ist selbst mathematische Wahrheit keine bloß logische; zweifellos duldet die Mathematik keinen Widerspruch, aber damit begnügt sie sich nicht; sie würde sonst nicht von der Stelle kommen. Es muß auch, was sie behauptet, mit dem sinnenfällig Gegebenen, mit der Anschauung und ihrer Art, mit der Einbildungskraft übereinstimmen, die aller Wahrnehmung zugrunde liegt.

Unsere Aufgabe im vorliegenden Falle wird dadurch sehr vereinfacht, daß sie die materielle Wahrheit physischer und moralischer Gesetze der Naturforschung und Ethik zur Prüfung überläßt. Hier sind wir nur mit einem angeblich logischen Widerspruch, mit einem Konflikt unserer Gedanken beschäftigt, deren Urheber wir zweifellos selbst sind. Müssen wir uns die Idee der Freiheit aus Gründen der Vernunft versagen?

Jener höhere Standpunkt nun, den wir einzunehmen gewillt sind, ist kein anderer als der der Metaphysik, der uns sicher zu den Quellen jener angeblich widerstreitenden Begriffe emporführt. Begriffe und Prinzipien, die uns der alltägliche Gebrauch fast zu vertraut gemacht, als daß wir zum deutlichen Bewußtsein der Unterschiede kämen, werden von der Metaphysik wie abgegriffene Münzen auf ihr ursprüngliches Gepräge, auf Gehalt und reale Gültigkeit geprüft. Dort werden wir auch den Begriff der Naturnotwendigkeit mit dem der Freiheit zu vergleichen und zu entscheiden haben, ob der eine den anderen ausschließt, wie etwa der Begriff des Zirkels mit dem Merkmal der Viereckigkeit unverträglich ist. Wie werden wir jenen Vergleich anstellen? Das weiß der Leser bereits. Es gibt keinen anderen Weg als den, der uns Aufschluß über den Ursprung und die Berechtigung jener Begriffe selbst gibt.

Was verstehen wir mit dem Naturforscher unter Naturnotwendigkeit? Bei diesem Worte denkt jedermann an den Begriff der Kausalität, der Ursachen und Wirkungen. Alle Begebenheiten stehen in einem durchgängigen Zusammenhange, in der Natur geschieht nichts ohne hinreichend

bestimmte Ursache. Über dies Prinzip und seine tatsächliche Gültigkeit zu streiten, möchte angesichts des von allen Menschen ausgeübten Gebrauchs wohl eine ziemlich müßige Sache sein. Leibniz, ein Philosoph von erstem Range, behauptete sogar, daß sich kein Beispiel würde finden lassen, das sein Gegenteil illustrieren könnte. Schließlich sagt es auch nicht viel mehr, als daß wir überall in unseren Gedanken und in der Erforschung der Natur ein Recht auf die Frage haben: warum? Den Kausalsatz zu beweisen, würde vielleicht eine ebenso müßige Anstrengung und so viel sein, als wollte man offene Türen einrennen, wenn sich an solchen Beweis nicht ein anderes Interesse knüpfte. Möglicherweise gibt er uns Aufschluß darüber, wann unser „warum" sich erübrigt, weil keine befriedigende Antwort zu erwarten ist. Die Beweisversuche sind häufig Gegenstand des Spottes gewesen.

Jahrelang schon bedien' ich mich meiner Nase zum Riechen —
Hab' ich denn wirklich an sie auch ein erweisliches Recht?

Wir stimmen in diesen Spott der Xenien nicht mit ein, denn es möchte in der Philosophie vielleicht nichts notwendiger sein, als wegen des Kausalbegriffs die „Rechtsfrage" zu stellen; sie steht auch zu unserem Thema in innigster Beziehung. Jener oberste Grundsatz alles Geschehens darf keine Ausnahme erleiden, sollte sich nicht unser ganzes Leben mit der Unsicherheit eines Traumes abspielen. Er haftet in jedes Menschen Verstande; sein „Recht" läßt sich nur in einer Weise objektiv begründen und zur Einsicht bringen. Kämen wir wirklich dazu, jenen Satz zu bezweifeln, so möchte unser Verstand wohl nicht mehr ganz in Ordnung erscheinen. Naturwissenschaft sucht ihn nicht auf, sonst dürfte sie ihn ewig suchen. Sie gebraucht diesen Begriff ständig, indem sie am Leitfaden der Erfahrung Ursachen zu bestimmen sich bemüht. Sie lehrt ihre Verknüpfung mit der Wirkung und bringt also das Beobachtete auf Regeln. Mit Erhöhung der Temperatur ist Vergrößerung des Körpervolumens verbunden. Solche Regel enthält den Kausalbegriff. Niemals aber fragt der Physiker erst, ob

Veränderung durch eine Ursache und ihre Regel bestimmt sei, denn das muß er schon wissen, ehe er die Aufgabe lösen soll, zu bestimmen, wie groß, wie beschaffen und wie wirkend eine Ursache ist.

Wie mögen wir wohl auf diesen Begriff gekommen sein? Konnte er dem Menschen lange Zeit entgehen, wie etwa der des Radiums, oder ist er schon für das erste Nachdenken über Gegenstände, welcher Art sie auch seien, notwendig? Ist er ein empirischer oder ein aprioriischer Begriff? Diese Frage zu beantworten, müssen wir von dem bestimmten Zusammenhange einmal absehen, den wir in großem Umfange in der Natur kennen. Nur das bleibt uns unbenommen, auch unerläßlich, den Menschen mit seinen uns bekannten, organisch miteinander verbundenen und wirkenden Erkenntniskräften vorauszusetzen. Wir behandeln diese Frage nicht historisch bei einzelnen, schließen auch mythologische Erklärungen, wie etwa göttlichen Unterricht, einen Prometheus als göttlichen Pädagogen und ähnliches, von unseren Erwägungen aus.

Offenbar wird uns alles, was wir erkennen, durch Wahrnehmungen vermittelt. Wahrnehmungen setzen zwar unseren Verstand schon voraus; sie enthalten schon eine gewisse Verbindung im Bewußtsein, aber den Zusammenhang enthalten sie noch nicht, den wir in jenem Begriffe von Ursache und Wirkung denken. Kein Mensch hat je die Verknüpfung von Ursache und Wirkung wahrgenommen. Freilich sind wir der Anwendung dieses Begriffes so gewohnt, daß es uns schwer wird, unsere Gedanken von den Wahrnehmungen abzusondern, aber diese Trennung müssen wir einmal bewirken, um hier klar zu werden.

Man denke an ein Theater, das uns Begebenheiten vortäuscht. Von den Vorgängen der Schaubühne empfangen wir nichts, als was wir uns durch Wahrnehmungen zum Bewußtsein bringen; wir Zuschauer alle aber bringen den Zusammenhang unter ihnen denkend selbst hervor, der zunächst auf unser Erkenntnisvermögen eingerichtet ist. Als Analogie mag uns das auch für die uns umgebende Welt dienen; sie gibt uns unter Vermittlung unserer Sinne Wahr-

nehmungen und überläßt es uns, einen Zusammenhang unter ihnen herzustellen. Es erscheint uns auch hier so, als ob dies Schauspiel eigens für uns gemacht wäre, aber wie das zugeht, können wir wohl beim Theater, nicht aber in der Welt ergründen. Autor und Regie mögen hier wohl besonderer Art sein. So weit gehen auch unsere Fragen gar nicht.

Wenn wir den Begriff von Ursache und Wirkung einmal von allem absonderten, in das er hineingeraten war, so blieb uns nichts als ein Aggregat, eine Anhäufung von Wahrnehmungen; sie haben uns zwar den Anlaß, die Gelegenheit gegeben, Regeln zu suchen und zu behaupten, wie wir sie schon für den täglichen Gebrauch in Unzahl nötig haben. In den Wahrnehmungen waren sie aber sicher noch nicht enthalten. Denkend, unseren Verstand gebrauchend haben wir sie erst durch jenen Begriff bestimmen, voneinander unterscheiden, erkennen müssen, mit anderen Worten: unser Verstand hat mit dem anderer Menschen die in der Einrichtung wesentlich übereinstimmende Fähigkeit, Wahrnehmungen zu verknüpfen, diese Verknüpfung auf Gedanken, auf Regeln zu bringen, durch die wir später dasselbe wiedererkennen und durch die wir uns alle miteinander über Objekte verständigen.

Erst durch den von uns gedachten Zusammenhang wird also Wahrgenommenes für uns und für alle Menschen zum Objekt. Der Verstand denkt nicht bloß nach, er reflektiert nicht bloß über das Wahrgenommene, sondern ehe das möglich ist, muß er Wahrnehmungen verknüpfen und *auf* gewisse Begriffe bringen können, eine Tätigkeit, die von dem Gegenstande allgemeiner Logik zu trennen ist. Sie setzt für Begriffe den Gegenstand schon voraus, durch jene Leistung aber werden gewisse Data erst als Objekt fixiert. In der Küche wird gefeuert, um durch Temperaturerhöhung Wasser zum Sieden, Eier zum Gerinnen zu bringen. Würden wir von diesen wenigen Gedanken die mannigfaltigen Kausalitätsbeziehungen absondern, die sie enthalten, so würden sich eine Reihe von Wahrnehmungen angeben lassen, die ihnen zugrunde liegen, die der Verstand des Menschen durch seinen

Kausalbegriff in bestimmte Verbindung erst hat bringen, aus anderen hat aussondern müssen, ehe er dieser bestimmten Regeln inne wurde.

Und diese Regeln sind, wie unser Beispiel zeigt, kein Privileg des Naturforschers, sondern selbst die Köchin setzt in ihrem Bezirk die Kausalität ebenso voraus wie der größte Naturforscher; sie mag sich diesen Begriff nicht so wie er zum Bewußtsein bringen, vielleicht auch vor abergläubischer Anwendung des Begriffs nicht geschützt sein, weil sie ihn nicht planmäßig und systematisch zur Grundlage einer Wissenschaft, wie der Physiker, anwendet, aber ihn beständig zu gebrauchen, kann auch sie nicht vermeiden. Wir behaupten, daß der menschliche Verstand auf diesen Begriff notwendig hat kommen müssen, wenn er nicht beim bloßen Wahrnehmen bleiben, sondern zur Erkenntnis von Gegenständen, zur bewußten Anwendung des Verstandes auf die Wahrnehmung, zu dem Gedanken an eine Natur fortschreiten sollte. Er gehört zu den Elementarbegriffen des erkennenden Verstandes. Daß der Verstand an der Erkenntnis beteiligt ist, hatte vor Kant jedermann gesehen; wie er aber Wahrnehmungen auf Elementarbegriffe bringt, lehrte dieser zuerst.

Bleiben wir einen Augenblick beim Gebrauch des Begriffes durch den Naturforscher, der an der Hand jenes Begriffes verschiedene Wege geht. Einmal nimmt er seinen Ausgang von den Wirkungen, die in der Wahrnehmung enthalten sind, um für sie die Ursachen zu suchen. An jede Erscheinung, den Sonnenstrahl, den fallenden Stein, den Ton der erschütterten Luft, an Blitz und Donner knüpft er seine Frage, um sich Begriffe von dem in der Natur Vorgehenden zu machen. Fürs andere steigt er zu Ursachen allgemeinster Natur empor, um aus ihnen ein systematisches Verständnis aller Veränderungen zu gewinnen. So stellt er der Physik eine Lehre von der Bewegung, die Mechanik, voran, weil das Charakteristische aller äußeren Veränderungen die Bewegung ist.

Wenn er im ersten Falle von Wahrnehmungen ausging, so will er im zweiten mögliche Wahrneh-

mungen aus Grundkräften, d. h. aus elementaren Ursachen, die er nicht wieder auf andere zurückführen kann, ableiten. In der Experimentalphysik, so kann man sagen, verfährt der Beobachter wesentlich analytisch, in der theoretischen Physik, zu der die Mechanik gehört, synthetisch; dort sucht er zu trennen, was er als verbunden erkannte, hier sucht er aufzubauen. Dort geht er vom Besonderen zum Allgemeinen, hier vom Allgemeinsten, das ihm zugänglich ist, zum Besonderen.

Es ist wichtig zu wissen, daß diese Zurückführung äußerer Erscheinungen auf Bewegungen und diese Ableitung von empirisch gegebenen Grundkräften sich mit dem Tasten der empirischen Psychologie nicht völlig vergleichen läßt. Die empirische Psychologie wird niemals zu einer synthetischen Ableitung ihrer Erscheinungen gelangen können, wie sie in der Mechanik für die äußere Natur vorliegt.

Bei allen diesen Nachforschungen in der Natur aber bezieht sich die Erkenntnis immer auf solche Gegenstände, die entweder unmittelbar wahrgenommen oder mittelbar durch mögliche Wahrnehmungen sinnlich wenigstens vorgestellt werden. Ganz allgemein läßt sich sagen, daß alles Erkennbare einer sinnlichen Vorstellung fähig sein muß, damit es auf bestimmte Begriffe gebracht werden könne. In unbestimmter Weise hingegen läßt sich denken, was man will, sofern nur dem Widerspruche ausgewichen wird.

Prüfen wir nun die eigenen Gedanken, so zeigt sich, daß in dem Begriffe der Kausalität die Möglichkeit, die Fähigkeit des Menschen liegt, einen gesetzmäßigen Zusammenhang unter gegebenen Wahrnehmungen zu denken. Eben dieser gesetzmäßige Zusammenhang stellt den Begriff einer Natur überhaupt erst her. Durch jenen Begriff, der in unserem Verstande seinen Ursprungsort nachweisen kann, wird Natur überhaupt erst möglich. Durch den Begriff der Ursache und Wirkung wird erst möglich, ein Geschehen objektiv zu denken, d. h. die Veränderung auf einen Begriff vom Objekt zu bringen.

Wir möchten nicht zu Mißverständnissen den Anlaß geben und verweilen noch einen Augenblick bei diesem Ge-

danken. Wenn wir sagen, daß unser Verstand die Bedingung für die Natur (soweit sie nach Regeln von uns gedacht wird) sei und enthalte, so verirren wir uns nicht zu der unsinnigen Behauptung, daß der Mensch sich die Welt der Erscheinungen *erschaffe*. Tatsächlich läßt sich einsehen und vertreten, daß der menschliche Verstand die erkennbare, von uns feststellbare Bedingung dafür ist, alles, was sich unserer Erkenntnis bietet, nach Gesetzen zu denken, die, welchen letzten Grund sie auch haben mögen, nur relativ auf uns selbst als erkennende Wesen Bedeutung erhalten.

Wir sprachen ausdrücklich von einer *Bedingung*; wäre sie unerfüllt, so könnte von unserer Erkenntnisart, also auch von unserer Erkenntnis nicht die Rede sein. Von einer anderen Art zu erkennen, obwohl sie wohl denkbar ist, haben wir keinen irgendwie bestimmten positiven Begriff; wir schließen nur eigene Kräfte und Einschränkungen aus, wenn wir von einem anderen Erkenntnisvermögen sprechen, verfahren also wesentlich negativ; uns interessiert auch nur die Frage, wie menschlicher Verstand zur Naturerkenntnis ausgerüstet und wie diese Ausrüstung relativ auf das, was mit ihr ausgerichtet wird, zu begreifen ist.

Sofern nun eingesehen werden kann, daß alles Erkennbare innerhalb unserer Sphäre, sei es im inneren oder äußeren Sinne, vorzufinden sein muß, so ist die Frage wohl berechtigt, wie wir zu Begriffen von Objekten kommen, die alle Wesen unserer Art mit uns gemein haben, und wie wir uns mit ihnen durch Begriffe, nicht über bloße Hirngespinste, sondern über Objekte verständigen. Darauf dient zur Antwort: Objekte werden erkannt, indem wir jenen Zusammenhang denkend bestimmen. Des Begriffs der Kausalität fähig sein heißt nicht mehr als die Möglichkeit, gegebene Erscheinungen durch den Verstand auf Begriffe zu bringen. — Die Welt der Erscheinungen gibt dem Menschen Rätsel auf, zu denen er sich die Fragen selbst stellen muß und kann. Solch eine Frage liegt in jedem: warum? Es ist gut zu wissen, daß unser Recht auf eine Antwort am Gegebenen, dem für uns Möglichen seine Grenze hat.

Kausalbegriff und Kausalgesetz, wie ähnliche not-

wendige Voraussetzungen der Naturerkenntnis, also auch der Natur überhaupt, werden also nicht in der Natur (empirisch) aufgesucht; sie sind auch nur als Fähigkeiten des Verstandes einzusehen, aus dem durch die Sinne Gegebenen eine Natur denkend herzustellen, wobei der erkennbare, empirische Inhalt uns durch Vermittlung der Sinnlichkeit zugeführt wird, der Gedanke aber nach seinen Begriffen vom menschlichen Verstande abhängt. Wir sagen somit nicht nur, daß unser Verstand in bestimmter Weise eingerichtet sei, sondern wir sprechen uns auch die Möglichkeit zu, die Notwendigkeit seiner Leistungen, die Notwendigkeit seiner Einrichtung unter den von uns feststellbaren Bedingungen seiner Leistungen a priori einzusehen.

Begriffe also wie der von Ursache und Wirkung sind als real gültige, d. h. auf Objekte beziehbare nur dadurch einzusehen, daß sich auf Grund unserer Wahrnehmung durch sie Naturvorgänge nicht allein denken, sondern auch allgemein jedem Verständigen in der Voraussetzung mitteilen lassen, daß er sie ebenso denke und erkenne. Vielfach regellos wandern unsere Wahrnehmungen von einer Vorstellung, von einer Erscheinung zur anderen; ersichtlich ist in ihnen, da wir sie in unendlicher Mannigfaltigkeit in der Phantasie und an der Wirklichkeit aufeinander folgen lassen können, die Ordnung noch nicht bestimmt, die z. B. von einer Naturlehre in der Beschreibung möglicher Wahrnehmungen gegeben wird. Wie Ordnung in dieses Lehrbuch durch vorherige denkende Bestimmung hineingekommen ist, so ist ursprünglich bei jeder Auffindung von Regeln eine denkende Verknüpfung von Wahrnehmungen so in Tätigkeit gewesen, wie sie allen erkennenden Wesen unserer Art notwendig gemeinschaftlich ist. Daß der Mensch ihrer fähig ist, heißt nicht mehr als: er hat Verstand, eine Grundkraft des Gemüts, die von den Sinnen ihm vermittelte Natur zu verstehen und sich dienstbar zu machen. Allgemein aber läßt sich in allen diesen Fragen nicht mehr einsehen als die Art, wie der Verstand zum Erkennen notwendig eingerichtet ist. Die Beziehung des Verstandes auf das, was er in der Erkenntnis leistet, führt zu der Einsicht, daß, wie das Kausal-

gesetz ihm notwendig innewohnt, es auch ein unverbrüchliches Gesetz der Natur sein müsse, die er erkennt oder, was dasselbe ist, im Gegebenen bestimmt. Für den Leser ist bei allen diesen Überlegungen wichtig, daß er nicht mehr von dieser Tätigkeit des Verstandes denkt, als behauptet werden soll. Sie liegen völlig in der Grenze unserer Einsicht.

Hierauf tiefer und im Detail einzugehen, müssen wir uns versagen. Es genügt aber für unsere folgenden Untersuchungen vollständig, das Kausalgesetz der Natur als notwendig vorauszusetzen, um sich die Frage vorzulegen, ob und wie sich damit die Freiheit als Selbstbestimmung des Menschen durch Vernunft in unseren Gedanken verträglich erweise. Zweifellos gehört auch der Mensch zur Natur; auch ihn erkennen wir innerlich und äußerlich nach demselben Gesetze. Wie können wir ihn frei, als vor sich selbst verantwortlich erklären, wenn alles, was geschieht, nach Gesetzen der Natur bestimmt ist? Wie dürften wir von einer Handlung sagen: sie hätte unterbleiben sollen, wenn jenes Gesetz in unbedingter Weise bestimmte: alles muß geschehen, wie es geschehen ist?

II.

Bevor wir die Antwort auf diese Frage geben, sollen die Metaphysiker früherer Zeit vernommen werden, die sich von den Gegnern in unserer Zeit sehr vorteilhaft durch den Versuch strenger Beweise, strenger Begründung unterscheiden. Mögen solche Demonstrationen mißglücken, so erfährt man doch durch sie in abgegrenzter Weise, was der Denker will; er offenbart sich, während ein unendliches Gerede zweckwidrig nur den Gedanken verhüllt.

Wir haben schon oben gezeigt, daß die Frage die Erfahrung überschreitet. Empirisch läßt sich über sie nicht entscheiden. Wofern aber die Erfahrungsgrenze überschritten wird, so wird aus reiner Vernunft geurteilt, d. h. es wird ein Zeuge angerufen, der als eine letzte für den Menschen mögliche Instanz uns entweder zu voller Gewißheit führen oder sich des Urteils enthalten, sein non liquet er-

klären muß. So wenig der Philosoph durch empirische Versuche, denen dieser Satz schon zugrunde liegt, jemals zu der Einsicht in das Kausalgesetz als eine notwendige Voraussetzung aller Naturerkenntnis gelangen könnte, so wenig ließe sich aus noch so oft wiederholten Beobachtungen *schließen*, daß Kausalität aus Freiheit unmöglich ist.

Metaphysiker früherer Zeiten haben das immer eingesehen. Wenn sie die Metaphysik mit der Mathematik in eine Reihe stellten, hatten sie insofern recht, als beide Disziplinen aus reiner Vernunft urteilen sollen. Kein Mensch dürfte es wagen, in der Mathematik bloße Meinungen und Mutmaßungen zu lehren; das gilt ebenso für die Metaphysik. Es wäre komisch, wenn jemand in dieser Wissenschaft sagen wollte: ich *meine*, daß es sich so verhält, wie ich euch lehre. Das würde eine Anleitung zum Phantasieren, nicht aber Gewißheit durch Begriffe geben. Wenn es also heute Hunderte von philosophischen Büchern gibt, in denen bloße Meinungen vorgetragen werden, so wird aus vielen nichts nie etwas. Es beweist indessen, daß jeder Begriff von Metaphysik, wie ihn der erste Grieche wohl hatte, verloren ging; um diese *Meinungen* hätte sich kein Skeptiker aufgeregt.

Daß sich jene beiden Wissenschaften dennoch sehr wesentlich voneinander unterscheiden, ist den älteren zwar verborgen geblieben, es ändert aber an den Ansprüchen nach jener Richtung nichts. In der Metaphysik nur zu *meinen*, wäre völlig unsinnig, eine bloße Gedankenspielerei, das Gegenteil ernster Arbeit. Selbst die konsequente Skepsis früherer Zeit mag das eingesehen haben, da sie sich allen Urteils in diesen Problemen enthielt oder wenigstens zu enthalten vorgab. Es ist aber nicht gut möglich, seine Vernunft dauernd zum Schweigen zu bringen, jede Parteinahme völlig von sich fernzuhalten, wie jedermann in seinem eigenen Gemüte feststellen kann.

Wie heute so gab es zu allen Zeiten in unserer Frage zwei Parteien. Die eine behauptete, *Freiheit als besondere Art der Kausalität nicht bloß als möglich, sondern auch als notwendig einzusehen*; die andere bewies physiokratisch: *Freiheit ist unmög-*

lich, alles in der Welt geschieht nach Gesetzen der Natur. Der Leser wird ermessen, daß zur Entscheidung dieser Fragen die Vernunft, die sich hier um das Einzelne gar nicht bekümmert, gleichsam zur Beurteilung der ganzen Welt aufgerufen, daß in beiden Fällen über Naturerkenntnis und Ethik in ganz verschiedener Weise entschieden wird.

Beide Parteien sollen nunmehr mit ihren Gründen auftreten.

Beweis der Thesis.

Angenommen, so sagt die erste, der gegnerische Physiokrat hätte recht, alles in der Welt geschähe nach Gesetzen der Natur, so hinge alles, was geschieht, mit einem früheren Zustande zusammen, der selbst wieder in einem notwendigen Zusammenhange mit einem vorhergehenden stünde. Wir hätten also für jede Wirkung eine Ursache, für diese wiederum eine Ursache bis ins unendliche zu denken; diese Kette von Wirkungen und Ursachen hätte also keinen ersten Anfang, weil zu jedem Geschehen noch ein vorhergehender Zustand gedacht werden muß, von dem der jetzige abhängt. Die Reihe der voneinander abstammenden Ursachen wäre also niemals vollständig, also nicht bestimmt. Gerade darin aber besteht das Gesetz der Natur, daß ohne hinreichend (vollständig) bestimmte Ursache nichts geschieht. Also ist jene Annahme unbeschränkter Allgemeinheit der Naturkausalität mit sich selbst im Widerspruche, also muß eine unbedingte Spontaneität der Ursachen angenommen werden, durch die die Reihe angefangen werden kann, d. h. eine Kausalität, eine Art zu wirken, die nicht wiederum durch eine vorhergehende Ursache bestimmt ist. Q. e. d.

Beweis der Antithesis.

Was sagt die Gegenpartei? Gesetzt, es gäbe Freiheit in diesem eben bezeichneten Sinne, so würde die Kausalität schlechthin anfangen können; es würde Handlung (hier im allgemeinsten Sinne zu verstehen), ein Geschehen möglich

sein, dem nichts vorhergeht, das diese Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmte. Wir befänden uns also im Widerspruche mit jenem Kausalgesetze, nach dem ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschieht. Also dürfen wir keine Spontaneität der Ursachen (die aus Gesetzmäßigkeit Gesetzlosigkeit machen würde) annehmen. Q. e. d.

In diesem uralten Konflikte, dessen Argumentation in der Geschichte der Metaphysik nicht bloß immer wiederkehrt, sondern auch still oder ausgesprochen den dogmatischen Behauptungen der Gegner zugrunde liegt, offenbart sich eine eigentümliche Tatsache. Beide Parteien setzten das Kausalgesetz der Natur als Notwendigkeit voraus; beide gerieten damit auf einen Widerspruch, indem sie von der Behauptung der Gegenpartei ausgingen. Sie führten somit einen indirekten Beweis, der nicht auf ein Verständnis des Behaupteten hinauslief, sondern nur zeigte, daß der Gegner im Unrecht sich befinde. Wer indessen wirklich objektiv lehren will, wie es die Dogmatiker wollten, der müßte uns in der Metaphysik sagen können, wie die Behauptung möglich, wie ihre Wahrheit einzusehen ist.

In beiden Fällen gingen die Gegner ferner von einem Zustande aus, den sie sich in der Erscheinung gegeben dachten, um von ihm aus rückwärts über alle seine Bedingungen Aufschluß zu gewinnen. Nennen wir die Fähigkeit, die wir gewöhnlich beim Erkennen der Natur in Ausübung bringen, Verstand und bezeichnen wir durch das Wort Vernunft das Bestreben, nicht in die gegebenen Wahrnehmungen, sondern in die schon gewonnenen Erkenntnisse systematische Einheit und Vollständigkeit zu bringen, so können wir sagen: die Vernunft führt auf den Gedanken einer vollständigen Reihe der Bedingungen und überantwortet diese Idee wie ein mögliches Objekt dem Verstande zur Beurteilung. Beide Parteien setzten dabei voraus, daß sich über diese Totalität aus reinem Verstande a priori urteilen lasse, d. h. sie nahmen, wie ihr Urteil zeigt, an, daß sich über die Sinnenwelt, die Natur in ihrer Vollständigkeit, entscheiden lasse wie über einen möglichen Gegenstand.

Wir betonen diese Voraussetzungen, weil sie für uns das Wichtigste zur Prüfung sind. Es gibt keinen anderen Weg, eine Kette von Argumentationen samt ihrer Konsequenz zu prüfen, als eine Untersuchung der Prämissen. In unserem Falle wird der Leser ohnedies von vornherein leicht ermessen, daß ein Vergleich der Gedanken mit dem beurteilten Gegenstande unmöglich ist. Würden aber jene Voraussetzungen anerkannt werden, wie es von dogmatischen Philosophen immer geschehen ist, so wären jene Beweisführungen unantastbar. Jeder Vernünftige müßte ihnen folgen. Wir begreifen auch, daß jede Partei die andere angesichts des Widerspruchs für unvernünftig erklären konnte. Und doch protestiert die Vernunft selbst dagegen, beiden Parteien zugleich die Wahrheit ihrer Beweise zuzuerkennen.

Gegenüber solchem Zwiespalte hatte auch die Skepsis immer leicht gewonnenes Spiel. Welche eitle, fruchtlose Kunst offenbart sich in diesen Widersprüchen! Aber sie ging über den Spott noch hinaus, indem sie die Widersprüche, die ihren Grund im Erkenntnisvermögen haben mochten, derselben Vernunft, deren Richterspruch sie in der Abweisung verkünden konnte, als eine Schuld aufbürdete. Ein Blick auf jene Beweise zeigt aber Begriffe, deren sich auch der ärgste Skeptiker alltäglich bedient. Sollen wir nun wirklich die letzte Instanz auf Erden für inkompetent erklären, während wir sonst den Irrtum nur der Urteilsfähigkeit des einzelnen zurechnen? Aber nur der „Pöbel der Vernünftler" kann die Vernunft zur Rechenschaft ziehen, wo sie ersichtlich durch irrtümliche Anwendung auf Grund einer schwer erkennbaren Täuschung mißbraucht wird. Indem die Skepsis auch das Kausalgesetz antastete, schüttete sie das Kind mit dem Bade aus. Vernunft und Verstand sind trügerisch! Ihr Verzicht auf den gesunden Verstand ging so weit, daß sie an das Kausalgesetz allenfalls *glaubte*, die Einsicht in seine Notwendigkeit und reale Gültigkeit aber verschmähte. Nach ihr dürfte man auch an die Existenz der Natur trotz Eisenbahn und Telegraph, trotz des unwandelbaren Laufs der Gestirne nur *glauben*.

Und doch! Ein wenig Selbstbesinnung, und die Nebel weichen. Jede Frage, die hier aufgetreten ist, rührt mit dem Versuch einer Antwort von derselben Vernunft her, die als unser nächster Besitz Geheimnisse nicht verbergen kann. Sie duldet den Widerspruch nicht, aber sie ist nicht bloß fähig, ihn zu erkennen; sie zeigt uns auch den Quell, aus dem er entspringt. Sie kann ihrer eigenen Gesetze, also auch jenes Blendwerks Herr werden, das so lange immer wieder täuscht und in die Irre führt, bis es nach seinem Ursprung völlig erkannt ist. Es kann hier nicht genügen, sich auf bloße Meinungen zurückzuziehen; sie sind in diesen Fragen ebenso lächerlich wie eine Autorität, die sich durch sie Geltung zu verschaffen suchte. Der größte Philosoph in den Augen der Menschen, der größte Naturforscher, so hohe Achtung er uns sonst abnötigte, darf hier keine Meinung zur Geltung bringen, wo wir zwingende Gründe zu fordern alles Recht haben.

In jenem Widerspiel der Beweise verbirgt sich ein handgreiflicher Fehler, sofern die Vernunft den Verstand verleitet, über Grenzen hinauszugehen, die ihm durch dieselbe Vernunft vorgezeichnet werden. Den Fehler sah auch die Skepsis; ihn aus seinen Quellen abzuleiten, gelang zuerst der Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant.

Prüfen wir also zunächst jene Beweise auf ihre Voraussetzungen, indem wir den Gebrauch des Kausalgesetzes in diesen Beweisen mit seinem gewöhnlichen alltäglichen Gebrauche vergleichen. Durch dies Gesetz erfasse ich ein Geschehen im Begriffe, sofern ich ein der Zeitordnung nach Früheres, die Ursache, mit einem Späteren verknüpfe. Wir sehen einen Jäger die Büchse anlegen, hören den Knall und sehen ein Wild fallen. Der Jäger hat das Wild erlegt. Eine Reihe von Wahrnehmungen hat im Gedanken Einheit durch uns erhalten. Gleichviel nun, ob wir, wie hier, den Fall unmittelbarer Wahrnehmung haben, oder ob wir von irgendeinem irgendwann gegebenen Zustande ausgehen, um ihn aus früheren zu verstehen, immer sind wir an die Verknüpfung im Zeitverhältnis gebunden. Wenn wir aber jene Reihe von Bedingungen in ihrer Totalität beurteilen wollen,

so sprechen wir zwar von einer Aufeinanderfolge der Bedingungen in der Zeit, geben aber im Verstande dieser Einschränkung keine Folge, wir bestimmen die Erscheinungen nicht in der Zeit, sondern verhalten uns gerade so, als ob diese Reihe an sich selbst vorläge und gleichsam auf unseren Verstand und sein Urteil nur gewartet hätte. Bei jeder Verknüpfung des empirisch Gegebenen können wir uns über das Objekt legitimieren; hier fehlt es uns aber. Unzweifelhaft können wir im Verstande Glied mit Glied, Bedingtes und Bedingung verbinden, wenn der Gegenstand oder sein Zustand in der Erfahrung, sei es unmittelbar oder mittelbar (in möglicher Erfahrung), gegeben ist; aber dies Gegebensein kann uns nur durch die Sinne vermittelt werden. Unsere *Frage* nach einem vorhergehenden Zustande, nach einem vorhergehenden Gliede der Kette liegt gewiß in unserem Verstande; auf diese Frage hat er ein unzweifelhaftes Recht, nur dürfen wir uns nicht einbilden, jemals auf ein empirisch-unbedingtes Glied zu stoßen, noch weniger eine solche Kette in ihrer unbedingten Vollständigkeit zu umspannen.

Wir wollen jene Beweise einmal durch einen besonderen Fall illustrieren, indem wir uns eines oft gebrauchten Beispiels bedienen. Jeder Sohn hat einen Vater, der wiederum Sohn eines Vaters ist. Wenn ich nun a priori über eine Reihe von Söhnen und Vätern nach dem Kausalgesetze urteile, so fordert die Vernunft im ersten Falle einen unbedingten Ursprung, d. h. einen Vater, der nicht wieder der Sohn eines anderen ist, im zweiten, daß die Reihe von Söhnen und Vätern sich rückwärts ins unendliche erstrecke. Beidemale behauptete die Vernunft, daß ihre Annahme notwendig sei, um für den Sohn, von dem sie ausging, eine *hinreichend bestimmte*, vollständige Ursache zu erkennen. Nun ist doch aber dem Nachdenken klar, daß dies Urteil etwas als gegeben voraussetzt, was dem Verstande überhaupt nicht gegeben sein kann, eine *vollständige* Reihe empirischer Bedingungen; eben deshalb sucht sich auch unsere Vernünftelei von diesen empirischen Bedingungen zu befreien, die in nichts anderem sich geltend machen als in der Verpflichtung, darüber Rechenschaft zu geben, *wie*

wir zu der Kenntnis in der Zeit gekommen sind. Wir werden freilich nicht sagen, daß der Verstand a priori überhaupt zu urteilen unfähig sei; aber indem wir ihm die Apriorität des Kausalgesetzes zugestanden, haben wir nicht behauptet, daß er über empirisch Gegebenes so urteilen könne, als ob es ihm (ohne Bedingungen der Sinnlichkeit) vor Augen läge. Nach dem Kausalgesetze, wie ich es alltäglich anwende, bin ich zweifellos berechtigt und genötigt, zu sagen: soweit ich in jener Reihe zurückgegangen bin, so habe ich doch niemals einen empirischen Grund gefunden, die Reihe irgendwo für begrenzt zu halten. Wenn ich also zu jedem der Urväter seinen Vorfahren suchen muß, so bin ich doch durch nichts berechtigt, ihn a priori vorauszusetzen. — Es wäre von diesem Probleme aus ein Leichtes, sich mit der modernen Entwicklungslehre auseinanderzusetzen, die nicht scharf scheidet zwischen dem, was ihr die Erfahrung wirklich an die Hand gibt, und zwischen dem, was sie am Gegebenen durch reine Vernunft ergänzen zu müssen glaubt. Jedenfalls wird durch strenge Überlegung jeglicher dogmatisch vertretene Besitz an wahrer Einsicht in diesen Fragen sehr ins Kleine gebracht.

Wir haben oben mehrfach vom Kausalgesetz und damit auch vom Verstande behauptet, daß er in der Erkenntnis immer nur von einer Wahrnehmung zu einer anderen möglichen Wahrnehmung schreiten dürfe und könne. Was aber auf diese Weise erkannt werden soll, das muß mir empirisch gegeben sein, das darf ich nicht unbesehen voraussetzen. Mit anderen Worten heißt das: In unseren Gedanken können wir niemals die Dinge an sich selbst objektiv miteinander verknüpfen, sondern nur die Erscheinungen dieser Dinge, die sich nur empirisch in der Erfahrung oder in wenigstens möglicher Erfahrung miteinander verknüpfen lassen.

Bevor wir in unseren Auseinandersetzungen fortfahren, mag dieser Unterschied von Dingen an sich selbst und Erscheinungen kurz erörtert werden, der ebenso alt wie philosophierende Vernunft selber ist, zuerst aber von Kant für alle Zeiten richtig bestimmt worden ist. Jene Beweise abstrahieren

von jeder Tätigkeit in der Erkenntnis, sofern sie an sinnliche Bedingungen gebunden ist. Sie bedienen sich einiger logischen Operationen, um ihren vermeintlichen Gegenstand mit raschem Überschlage zu beurteilen. So könnte und müßte es auch sein, wenn dieser Gegenstand ohne sinnliche Vermittlung dem Verstande gegeben wäre, wie uns unter Umständen die Prämissen einer Schlußfolge gegeben sind. Wir verstehen also unter Erscheinung, was uns durch sinnliche Vermittlung gegeben wird, und unterscheiden von ihr im Ding an sich den Gegenstand, sofern er dem Verstande allein gegeben sein möchte. Daß dies unmöglich ist, ficht uns hier bei Untersuchung des Begriffes nicht an, auf den wir notwendig geführt werden. Könnten dem Verstande die Objekte unmittelbar gegenübertreten, so würde das heißen, er könnte sie an sich selbst erkennen.

Die ganze Schwierigkeit in dieser, unserem Erkenntnisvermögen notwendig anhängenden Frage liegt eben darin, daß der Mensch jener Absonderung der Bedingungen, die den Verstand im empirischen Gebrauche zügeln, nicht allein fähig ist, sondern daß auch diese Bedingungen selbst (Raum und Zeit) aprioriſcher Beurteilung unterliegen. Es scheint in der Tat so, als ob wir jener Beurteilung fähig wären; man hat sich zu allen Zeiten auf die Mathematik berufen, die dem Anscheine nach ebenso urteilte wie jene Beweise. Wenn der Mensch aber zum Bewußtsein und zu deutlicher Unterscheidung der eigenen Fähigkeiten gelangt, so erkennt er, daß die Mathematik mit nichts anderem beschäftigt ist als den aprioriſchen Bedingungen der Sinnlichkeit selbst. Der Verstand kann sich also wohl a priori dieser Bedingungen bemächtigen, sofern aber zeigt er sich schon in formaler Erkenntnis sinnlich eingeschränkt und an diese Bedingungen im Erkennen gebunden. Ihn interessieren Raum und Zeit als klare Vorstellungen aufs höchste, aber doch nur, sofern in ihnen Gegenstände bestimmt erkannt werden können.

Alle Dinge nun, die der Mensch erkennt, lassen sich nur an Merkmalen erkennen, die eben, weil er sie nur im Raum und in der Zeit finden kann, auf seine Sinnlichkeit Bezug

haben, so daß in Wirklichkeit nicht Dinge an sich selbst von ihm erkannt werden, sondern nur ihr Verhältnis, die Relation zu ihm selbst. Von diesem Verhältnis läßt sich beim Erkennen von Objekten gar nicht absehen, und das heißt: der Verstand ist keiner absoluten Größen- und keiner absoluten Ursachenbestimmung fähig, obwohl die Vernunft ein solches Ansinnen an ihn stellt. Durch Verhältnisse lassen sich Objekte an sich selbst nicht erkennen.

Wenn der Mensch also nur logisch, wie im gegebenen Falle, mit seinem Verstande allein, operiert, so beurteilt er Erscheinungen, die ihm nur im Raume und in der Zeit durch Vermittlung der Sinne gegeben sind und sein können, die er also im gewöhnlichen Gebrauche des Verstandes sich mühsam zu suchen hat, so, als ob sie an sich selbst, wie Dinge an sich selbst dem Verstande gegeben wären. Er verwechselt also, was ihm sonst zur Erkenntnis ausreichend in der Erfahrung gegeben werden könnte, mit dem unbedingten, in der Erscheinung unmöglich enthaltenen Grunde, den er sich im übrigen mit vollem Recht zu denken gedrungen sieht. Sofern aber Begriffe, die sich wie Himmel und Erde voneinander unterscheiden, füreinander gebraucht werden, so kann auch der daraus entspringende Irrtum niemand wundernehmen.

Für den Unterschied von Dingen an sich und Erscheinung ist nun wichtig, daß ihn der Leser genau erfasse und sich zum Bewußtsein bringe; in seinem Urteil selbst hat er ihn sicherlich schon gemacht, wenn er sich die Frage vorlegt, was denn wohl ein Ding sei, sofern von allen Beziehungen auf seine Sinnlichkeit abgesehen wird. Jedenfalls hat er die Frage schon mit Rücksicht auf sich selbst gestellt, sofern er an den geheimnisvollen und sinnlich unerkennbaren Grund des eigenen Inneren gedacht hat.

Vergleichen wir nun jenen Begriff einer Welt der Erscheinungen, für die von der Vernunft die Totalität der Bedingungen postuliert wurde, mit dem erkennenden Verstande und seinem sonstigen unerbittlichen Gebaren, so würden wir eben jener Disharmonie zwischen unserer Forderung und den Kräften des Verstandes wohl inne werden. Der

Verstand will die Erscheinungen in bestimmter Erkenntnis verstehen; die Vernunft verspricht ihm in der Idee der Totalität ein an sich selbst, vor dem Verstande liegendes Objekt seiner Beurteilung, mit dem er aber nichts anzufangen weiß; das beweist folgende Überlegung.

Unter Voraussetzung bloß wirkender Natur kann die Reihe der Bedingungen zu keinem Ende kommen. Sofern also der Verstand Weltbegebenheiten durch den Kausalbegriff verknüpfen kann, nützt ihm dieser Gedanke bloß wirkender Natur mit seiner unendlichen Kette nichts. Sie ist also für den Verstand zu groß.

Andererseits gibt die Voraussetzung einer Erzeugung aus Freiheit (eines unbedingten Anfangs in der Reihe) die Ruhe nicht, die sie verspricht. Trotz dieser Idee fragt der Verstand seiner Natur gemäß nach dem Warum? Dieser Begriff der Totalität ist also für den Verstand zu klein.

Man denke an die unendliche Kette von Söhnen und Vätern, die der Verstand nicht umspannen kann, und an einen ersten Vater, bei dem dennoch nach seiner weiteren Herkunft gefragt wird. Wie es sich hier verhält, so in aller Erkenntnis. Die absolute Vollständigkeit kann ihr ganz gleichgültig sein; sie ist für keine Naturerklärung das mindeste nütze.

War somit unsere von der Idee gegebene Totalität, wie wir sie auch beurteilen wollten, für unsere Auffassung zu groß oder zu klein, dem menschlichen Verstande also unangemessen, so fallen auch jene dialektischen Beweise, von denen jeder das Gegenteil des anderen einzusehen vorgibt, in nichts zusammen; sie beweisen wirklich nicht mehr, als daß dem Verstande, wie man das vermeintliche Objekt auch zurichte, kein Genüge geschehen ist. Sie spielen mit einer Idee der Totalität, die sich die Vernunft unter falschen Prämissen selbst gemacht hat, die Parteien geben dem Verstandesbegriffe an Stelle eines Gegenstandes, dessen er Herr werden könnte, ein bloßes Hirngespinst. Niemand kann sich also wundern, wenn er auf Grund eines leeren und bloß eingebildeten Begriffs zu Widersprüchen geführt wird.

So viel mochte die Skepsis allenfalls immer eingesehen

haben, auch der gemeine Empirismus überhaupt. Wir vernehmen von ihm immer, daß die Fragen zu tief seien, unser Lot nicht auf den Grund gelangen könne, und ähnliches. Der ersichtliche Fehler aber läßt sich durch die Schlußform leicht dartun und wird aus folgender Argumentation dem Leser nach unseren obigen Ausführungen in die Augen fallen. Die Vernunft schließt:

Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen gegeben.

Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben.

Folglich ist auch die ganze Reihe ihrer Bedingungen gegeben.

Was sagen die Prämissen? Der Obersatz spricht vom Bedingten als einem Dinge an sich selbst, von einem Objekt also, das der reine Verstand sich ohne Bedingungen der Erkenntnis wie ihm vor Augen liegend denken soll; der Untersatz aber von Gegenständen, die dem Verstande nicht ohne sinnliche Vermittlung gegeben werden können, und die er, wo er sie auch auf Begriffe bringen will, mühsam zu suchen hat. Wenn man aber in einer Schlußfolge einen Begriff dem anderen subsumiert, der ihm gar nicht untergeordnet ist, so ist auch die Konsequenz durch eine Täuschung erschlichen. Gegenstände der Sinne, von denen der Untersatz spricht, sind nicht so gegeben, wie es der Obersatz verlangt. Also läßt sich, zumal wir allen hier verwendeten Begriffen als eigenen, von keiner Erfahrung getrübten Produkten auf den Grund sehen können, einsehen, daß man in dieser Weise auf die ganze Reihe empirischer Bedingungen nicht schließen, daß also der Verstand von ihr auch nicht ausmachen kann, ob diese Totalität in einer unendlichen Kette bloß wirkender Natur oder mit einem unbedingten Gliede anfangend zu bestimmen ist. Damit wäre also der dogmatisch geführte Streit jener Beweise und zwar mit zwingenden Gründen entschieden, wobei die vermeintlichen Objekte völlig in Ruhe bleiben konnten, weil wir nur die Begriffe selbst auf ihre Angemessenheit zu prüfen hatten.

III.

Wenn im vorhergehenden gezeigt wurde, daß die sich gegenüberstehenden Beweise als dialektische nichtig, die durch sie geltendgemachten Behauptungen also nicht auf einen Rechtstitel durch zwingende Gründe gestützt sind, so folgt daraus noch nichts Entscheidendes über die Annahmen, die sich auf beiden Seiten gegenüberstehen. Die Parteien sind allerdings mit ihren dogmatischen Ansprüchen abgewiesen, weil ihr Weg zu keinem Ziele führte. Keine von beiden hat ihre Behauptung bewiesen, aber im Grunde sind die Parteien geblieben. Wir haben auch nur die Beurteilung einer Prüfung unterzogen, die Sachen selbst berührten wir dabei gar nicht. Nun stehen auf beiden Seiten wichtige Interessen auf dem Spiele; die Parteien sind auch nicht bestimmte Personen, sondern es sind Stimmen, die wir verhörten, die in dem Bewußtsein jedes Menschen sprechen, so daß die Frage naheliegt, wie sie wohl in Übereinstimmung mit der Vernunft zu einem Vergleich kommen könnten.

Die ungestörte Naturerkenntnis erfordert mit Recht, daß die Kette der Ursachen und Wirkungen nicht von gesetzlosen Wirkungen einer absoluten Spontaneität durchbrochen, das Spiel der Erscheinungen nicht in völlige Verwirrung verwandelt werde; das Interesse der praktischen Vernunft dagegen, daß die Kausalität, die den menschlichen Willen bestimmt, unabhängig von fremden Ursachen als frei angesehen werde. Nun haben wir jene Beweise zwar ganz allgemein geführt und auf die besondere Natur des menschlichen Willens und seiner Kausalität zunächst nicht Rücksicht genommen. Aber es wird sich unschwer erkennen lassen, daß die Freiheit, die Fähigkeit, eine Handlung von selbst anzufangen, völlig von jener allgemeinen Frage abhängt. Ist sie allgemein im Widerspruche mit unserer Vernunft, so können wir sie auch nicht im besonderen Falle denken. Ist hingegen jener Vergleich möglich, zeigt sich, daß die Annahmen mitein-

ander in einem Widerspruche gar nicht zu stehen brauchen, so ist uns auch für den besonderen Fall menschlicher Freiheit der Gedanke wenigstens gestattet. Und wir verlangen nicht mehr als die Richtigkeit des Gedankens, da die Einwürfe sich auch auf nichts anderes berufen können als auf einen logischen Widerspruch.

Wir haben es also nunmehr mit dem Interesse beider Parteien zu tun. Einen Ausgleich herzustellen, fangen wir mit der Naturerkenntnis an. Wenn die Vernunft die Idee der Totalität für jene Reihe von Bedingungen forderte, so affektierte sie, daß diese Reihe an sich selbst dem Verstande gegeben sei. Da dieser Anspruch widersinnig und unerfüllbar ist, so hat sie ihre Forderung so weit zu ermäßigen, daß ihre Erfüllbarkeit eingesehen werden könne. Bescheidet sich nun die Vernunft in jenem Anspruche, so behauptet sie mit Recht, daß für alles Bedingte, das irgendwo und irgendwann gegeben ist, auch aufgegeben ist, nach der Bedingung zu suchen. Sofern stimmt also jene Forderung mit einer Vorschrift überein, die alle Naturforschung jederzeit befolgen muß: Sie schreite nur vom Bedingten zur Bedingung, von Wirkung zur Ursache am Leitfaden der Erfahrung immer weiter zurück und bilde sich niemals ein, vor einer unbedingten Ursache Halt machen zu dürfen.

So dürfen z. B. unsere Fragen nach der Abstammung des Menschen mit keinem ersten Elternpaare sich beruhigen, sondern sie müssen immer, wo sie auch einsetzen, nach weiteren natürlichen Bedingungen fragen und suchen. Jene Idee der Totalität ist eben nur eine Idee, aber sofern doch die jedem Naturforscher wie jedem nachdenkenden Menschen innewohnende Maxime, in der Erkenntnis überall und ohne Grenzen nach natürlichen Ursachen zu suchen, ein regulatives, heuristisches, dem menschlichen Erkenntnisvermögen angemessenes Prinzip, das vor Erschleichungen der Vernunft, die den Verstand durch Scheinantworten in den Ruhestand versetzen, behütet. So verstanden, erhebt sich die richtig gedeutete Idee über allen Zweifel; sie schützt ebenso vor metaphysischen Phan-

tasien, wie sie den Naturforscher davor bewahrt oder bewahren sollte, mehr zu behaupten, als er weiß.

Sehen wir von diesem Prinzip aus nach der anderen Seite. Womit hat alle Naturerkenntnis sich zu befassen, ob sie innere oder äußere Objekte bestimmen möchte? Offenbar mit nichts anderen als mit Wahrnehmungen und möglichen Wahrnehmungen, d. h. sie hat es mit erkennbaren Objekten nur so weit zu tun, als sie dem Menschen erscheinen. Tatsächlich kann der Physiologe (im noch so allgemeinen Sinne) seine Objekte nur in möglicher Erfahrung bestimmen, wobei er nicht vergessen darf, sich als erkennendes Wesen, also auch die ganze Art seiner Erkenntnis zugleich vorauszusetzen. Dadurch wird seine Erkenntnis weder unsicher noch minderwertig; im Gegenteil bleibt er durch diese Einsicht vor den Blendwerken einer zügellos vom Leitfaden der Erfahrungen abirrenden Phantasie behütet. Was jene Objekte unabhängig von dieser Art der Erkenntnis bedeuten, abgesehen von den Kennzeichen, die sie ihm geben, das läßt sich nicht ergründen, es ist auch für die Naturerkenntnis völlig gleichgültig. Bleibt sie in ihren so deutlich vorgezeichneten Bahnen, so kann sie wirklich nicht auf die Frage stoßen, was etwa die Natur außerhalb der Natur, Erfahrung ohne Erfahrung, kurz, was die Erscheinungen bedeuten würden, wenn sie keine Erscheinungen, sondern die Dinge an sich selbst wären.

Wie aber auf der anderen Seite die Vernunft den Menschen nötigt und berechtigt, für den Gegenstand, der durch Wahrnehmungen und den uns allen bekannten Fortschritt zu anderen möglichen Wahrnehmungen erkannt wird, noch einen Grund zu denken, auf dessen Rechnung der Gegenstand zu schreiben ist, so kann man sich auch denken, daß Kausalität aus Freiheit außerhalb der Erscheinungen, die nicht einmal völlig von den Sinnen zu erkennen und vom Verstande nicht zu durchdringen ist, wurzle. Jenes Problem des Dinges an sich selbst wird durch diesen Gedanken nicht im mindesten schwieriger; es bleibt wahrlich die ewige Frage unverrückbar dieselbe.

Die Idee der Kausalität aus Freiheit, so viel hatten wir

eingesehen, liegt außerhalb aller Erfahrung, sie ist überschwenglich. Was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden kann, läßt sich auch nicht in der Erfahrung finden. Hier würde also bis in alle Ewigkeit nach ihr gesucht werden müssen — ohne die tröstliche Aussicht, sie jemals zu finden. Dem Naturforscher, der immer und immer wieder von seinen negativen Feststellungen berichtet, konnten wir also den Erfolg voraussagen. Er hat, wie wir nicht zweifeln, vergeblich nach ihr gesucht. In den Erscheinungen ist Kausalität aus Freiheit nicht zu finden, wenn sie selbst nur durch Naturkausalität erkennbar sind. Wenn wir aber jenen Konflikt ausgleichen sollen, so machen wir uns die Idee einer Spontaneität, die von selbst zu handeln anheben kann, setzen sie außerhalb aller Erscheinung, ins Intelligible, und zwar genau so, wie wir uns auch sonst einen Grund durch Vernunft notwendig denken, der nicht in die Erscheinung treten kann oder, was dasselbe heißt, für uns nach der Einsicht in unsere eigenen Grenzen unerforschlich ist.

Aber, wird man einwerfen, das alles machen wir nur in unserem Kopfe! Ohne den mindesten Zweifel, eben das sollte gezeigt werden, denn auch jener vorgebliche Widerspruch zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit fand sich nirgends sonst. Wer jemals Freiheit leugnete, mußte seine Behauptung auf einen Widerspruch zurückführen. Das kann er entweder, indem er leichthin redet, wie es viele tun, oder er muß sich auf solche Überlegungen stützen, wie sie oben gegeben worden sind. Dann muß er uns einen Begriff zuvor geben und uns zeigen, was mit ihm unverträglich ist. Jene Überlegung aber affektierte den Begriff einer gegebenen Totalität, sie kam auf einen selbstgemachten Widerspruch, der genau so eingebildet ist wie die Beweisführung seines Gegners.

Wer in unserer Frage objektiv zu urteilen vorgibt, wie es ja viele Psychologen und Naturforscher heute tun, dem möchten wir einmal raten, sich vorzustellen, welche Kenntnis er bei sich selbst voraussetzt. Wir wollen ihm auch so viel Erkenntnis von vornherein einräumen, als er wohl niemals erreichen wird, und dennoch wäre er seinem

Objekte auch nicht um Haaresbreite nähergekommen. Möge man beruhigt annehmen, die Natur sei ganz vor den Sinnen aufgedeckt, dem Bewußtsein sei nichts verborgen, so kann doch durch keine einzige Erfahrung der Gegenstand jener Idee in concreto erkannt werden, denn er setzt ja außer jener vollendeten Anschauung noch das vollendete Bewußtsein ihrer unbedingten Vollständigkeit voraus. Das aber kann kein Mensch erreichen, denn er bleibt bei allen möglichen Wahrnehmungen immer unter Bedingungen, es sei im Raume oder in der Zeit, er gelangt gar nicht an das Unbedingte, um nun zu entscheiden, ob dieses Unbedingte in einem absoluten Anfang der Verknüpfung oder in einer absoluten Vollständigkeit der Reihe ohne allen Anfang zu setzen sei. Wenn er so weit gelangt wäre, dann dürfte er objektiv die Unwahrheit der Annahme behaupten. Aber dies Ziel ist wirklich widersinnig. Ein Philosoph und Naturforscher also, der in der vorliegenden Frage dreist entscheidet und vom Objekte Kunde zu haben vorgibt, der müßte so ziemlich allwissend und von menschlicher Einschränkung durch die Sinne frei sein. Möchte sich dessen wohl ein Sterblicher vermessen? Oder wird es nicht besser sein, zu gestehen, daß wir von den Wahrnehmungen nur immer zu anderen möglichen Wahrnehmungen, nie aber zu einer Vollständigkeit der Bedingungen gelangen können?

Wir bringen für unsere Darlegungen noch eine weitere Verwahrung an, damit sie nicht mit der üblichen Berufung alles möglichen Aberglaubens auf unsere Unwissenheit verwechselt werde. Die vorgetragenen vernünftigen Erwägungen sind nur mit Gedanken befaßt, die aus der von jedem Denkenden kontrollierbaren Art des Erkenntnisvermögens gezogen sind. Die Auflösung des Problems ist hiernach, wenn man es nach seinem Objekte betrachtet, nicht etwa ungewiß, so daß man mit Mutmaßungen, Meinungen und Wahrscheinlichkeiten sich auf die eine oder andere Seite stellen könnte, sondern es ist unmöglich. Denn der Gegenstand ist wirklich bloß in unserem Gehirn und kann uns außerhalb seiner gar nicht gegeben werden. Also kam es uns nur darauf an, mit uns selbst einig zu werden, d. h.

einen ausschließlich in unseren Gedanken allein hervorgerufenen Widerspruch zu beheben. Auf andere Weise läßt sich das nicht bewerkstelligen, da Machtsprüche und trotziges Festhalten an beliebigen Meinungen in der Metaphysik so wenig als anderswo Gültigkeit und Dauer haben. Jene Auflösung aber ist, in der bescheidenen Bedeutung, die sie hat, so sicher wie die eigene Vernunft.

Sehen wir noch einmal auf jene Beweise zurück, in die sich ohne Kritik vorgehende Dogmatik unausbleiblich verwickelt, so setzt die Kontroverse voraus, daß die Welt der Erscheinungen in ihrer von der Vernunft geforderten Vollständigkeit an sich selbst gegeben sei. Wir haben verschiedentlich betont, daß nur bei dieser Unterstellung mit bloßem Verstande, lediglich logisch, eine um die Erfahrung unbekümmerte Beweisführung sich wagen ließ, die alles, was auf Rechnung der Sinne zu setzen ist, leichten Gedankens überflog. Überlegt man sich nun, daß bei allem *Erkennen* auch die Art eine Rolle spielt, in der uns Objekte vermittelt werden, so wird auch einleuchten, daß diese Welt der Erscheinungen, wie wir sie kennen, *an sich selbst* in derselben Eigenschaft so wenig existieren kann wie die Reihe von Vorstellungen, durch die wir sie erkennen; so daß also der Mensch mit bloßem Verstande (ohne auf die Sinnlichkeit Rücksicht zu nehmen) gar nicht über die uns gegebene und allein zugängliche Welt urteilen kann.

Ein auf den ersten Blick erschreckliches Resultat, wenn es nicht tatsächlich durch Nachdenken gewonnen und unwiderleglich wahr wäre. Denn es heißt weiter nichts, als daß in unserer Erkenntnis gewisse von unserer eigenen Natur bestimmte Einschränkungen liegen, so daß *objektiv* dem Menschen alles verschlossen bleibt, was er sich unabhängig von ihnen denken möchte. Alle unsere Erkenntnis ruht auf Vorstellungen von Erscheinungen; der Vorstellung von Dingen an sich selbst sind wir unfähig, wenngleich uns der Gedanke an sie durch die Natur des Erkenntnisvermögens aufgenötigt wird.

Wofern der Mensch alles Sinnliche aus seinen Erkenntnissen ausschaltet, so kann er nicht den Anspruch erheben,

mit dem bloßen Verstande, durch bloßes Denken noch zu erkennen. Ein Ding, das durch den bloßen Verstand gedacht wird, bezeichnet eben die Grenze, die dem Menschen in der Erkenntnis a priori gesetzt ist. Daß die Welt der Erscheinungen an sich selbst existierte, würde heißen, daß der Mensch mit bloßem Verstande (ohne sinnliche Einschränkung) über sie zu urteilen vermöchte. In der Tat aber heben wir in Gedanken die ganze Sinnenwelt auf, wenn wir von den Erkenntnisbedingungen absehen, die durch unsere Sinnlichkeit gegeben sind.

Wer sich über jene Tatsache beklagte, würde ganz sinnlos sich beschweren; es kann doch niemand ernstlich bejammern, daß er Augen zum Sehen, Ohren zum Hören hat, kurz, daß er ein Mensch und kein Gott ist. Gewißlich werden durch jene Einsicht unbescheidene Ansprüche abgewiesen, die aus reiner Vernunft wer weiß welche Aufschlüsse erwartet und vorgegeben haben. An leeren Einbildungen aber verliert niemand etwas. Zum Erkennen aber ist noch ein unendlich weites Feld in dieser Welt.

Abweichend von dem Gange der Kritik der reinen Vernunft ist jene Antinomie von uns vorgetragen worden, indem wir immer zugleich ihren Lehrbegriff zum Verständnis zu bringen suchten. In dem Werke selbst steht sie unabhängig von ihm, lediglich auf Grund der dogmatischen Voraussetzungen entwickelt. Dort gewinnt sie für die Kantische Lehre den Wert einer Probe auf das Exempel. Der Widersinn entstand durch irrige Prämissen; er läßt sich nur durch Kants Lehrbegriff aufdecken und auflösen.

Wie bekannt, unterscheidet das Buch Erscheinungen, die der Verstand als seine Gegenstände zu erkennen und zu bestimmen fähig ist, von Dingen an sich selbst, die er sich als außersinnlichen Grund für sie denkt; ein Unterschied, der völlig natürlich aus unserem Erkenntnisvermögen selbst zu entwickeln und der nur für die Metaphysik, die eben nach solchen Dingen immer gefragt hat, von Bedeutung ist. Indem nämlich jene Antinomie Erscheinungen als an sich selbst existierend voraussetzte oder, was dasselbe sagt, indem sie die unbedingte Vollständigkeit der Erscheinungswelt (der Natur) mit dem

bloßen Verstande zu beurteilen sich vermaß, geriet sie notwendig auf einen Widerspruch, der sich einzig und allein durch jene Unterscheidung und ihren richtigen Gebrauch aufheben läßt. In der Tat erkennt der Mensch alles, was er überhaupt zu erkennen fähig ist, an Merkmalen, die Unterschiede, sei es im inneren oder äußeren Sinne, anzeigen, mit Kantischen Worten zu sprechen, die unter den Bedingungen der Zeit und des Raumes stehen. Im Raume und in der Zeit aber läßt sich Unbedingtes weder finden noch bestimmen. Es ist völlig sinnlos, die unbedingte Totalität in der Reihe von Erscheinungen zu fordern, nicht allein weil der Mensch sie nicht umfassen, sondern weil sie an sich selbst gar nicht existieren kann.

Jene sich widersprechenden Beweise charakterisieren nun die dogmatischen Anstrengungen metaphysischer Versuche, die in der Geschichte der Philosophie leicht nachzuweisen sind. Man braucht übrigens nur an die dialektischen Paradoxien des Eleaten Zeno zu erinnern, um den Widerspruch zwischen Erfahrung und einer Vernünftelei zu illustrieren, bei der von jenen Bedingungen der Erfahrung abgesehen wird. Als Zeno die Bewegung dialektisch leugnete, erhob sich Diogenes von seinem Sitze und schritt auf und ab. Eine stumme, aber richtige Antwort. Diogenes sah wie jedermann den Widerspruch; den Schlüssel zu diesen dialektischen Künsten fand um einige Jahrtausende später die Kantische Lehre, aber sie ist nicht verstanden worden. Sonst möchte wohl niemand über Kant schreiben und reden; es würde das gelehrt werden, was dieser Mann als Wahrheit erkannt und mit völlig einleuchtender Begründung veröffentlicht hat. Bloße Meinungen Kants könnten uns bei aller Bewunderung seines Scharfsinns ganz gleichgültig sein.[1])

An den Antinomien wird übrigens der Gang philosophischer Probleme zu völliger Klarheit gebracht. Sie voll-

[1]) Noch lächerlicher und zuleich noch unwahrhaftiger als ein Produzieren von metaphysischen „Wahrscheinlichkeiten" ist jeder Vortrag, der Meinungen über das „lehrt", was Kant gemeint haben könnte. Den Gipfel erreicht diese Zeitvergeudung durch die historische „Entwicklung" eines Schriftstellers, wie es Kant war, auf Grund solcher Meinungen.

enden in der Kantischen Behandlung den Gang menschlicher Vernunft. Schon die alten Skeptiker, namentlich Sextus Empirikus, stellten zum Beweise der Hinfälligkeit und Unsicherheit menschlicher Vernunft die abweichende Beurteilungen der Metaphysiker einander gegenüber, um sich auf einen Quietismus zurückzuziehen, der, wie alle Erfahrung beweist, menschlicher Vernunft völlig zuwider ist. Sie ruht und rastet in diesen Fragen nicht und ist nur durch Einsicht zu befriedigen. Läßt sich aber die Unmöglichkeit ihrer Fragen erkennen, so wäre es töricht, den Stein des Sisyphus weiterzuwälzen. Kant hat nun nicht wahllos die Auffassungen gegenübergestellt, sondern er hat die Kontroversen nach ihrer Genesis systematisch aus der Vernunft abgeleitet, im übrigen aber den Quell des Irrtums mit überzeugender Begründung aufgedeckt. Er verfuhr also nicht skeptisch, sondern nannte ein Verfahren kritisch, das sowohl dogmatischer Vernünftelei als skeptischer Unentschiedenheit innerhalb der durch Vernunft selbst feststellbaren Grenzen mit überzeugenden Gründen entgegentreten und tatsächlich eine *lehrbare* Wissenschaft hinterlassen konnte, bei der die Persönlichkeit des Philosophen völlig aus dem Spiel bleiben kann.

Freilich ist, was durch unsere Ausführungen strikt nachgewiesen ist, ein sehr bescheidenes Ergebnis, mit dem große Metaphysiker nicht zufrieden sind. Denn hier konnte nur gezeigt werden, daß der vorgebliche *Widerspruch* zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit sich heben läßt. Aber auch nicht mehr. Daraus, daß sich beide Arten der Kausalität *denken* lassen, folgt nichts für das Objekt, das synthetisch bestimmt werden müßte. So viel läßt sich wohl einsehen, daß alle Naturnotwendigkeit nur hypothetisch unter bestimmten Bedingungen erkannt wird, daß sie also keine absolute Notwendigkeit bedeutet. Keine *Spekulation* vermöchte die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Freiheit zu beweisen; durch unser *Wissen* vom Objekte selbst, an das unsere Sinne nicht heranreichen, läßt sich nicht entscheiden, daß sie stattfinden kann, daß sie stattfindet oder gar, daß sie, wie die Beweise einzusehen vorgaben, stattfinden müsse.

Denn Freiheit ist, wie unsere Überlegungen zeigten, ein überschwenglicher Begriff, der auf einem Felde zu suchen wäre, zu dem uns nichts hinüberführt.

Aber in dieser Hinsicht hat kein Mensch vor dem anderen, der dogmatisch leugnende Naturforscher, wie eindringend und umfassend seine Kenntnis vor allen anderen Sterblichen wäre, auch der als Menschenkenner noch so schätzbare Psychologe vor niemandem etwas voraus. Zweifellos ist der Mensch jener Idee nicht allein fähig, sie hat jederzeit in der Menschlichkeit obgewaltet, wie sie auch schon im Altertum erfaßt worden ist. Aristoteles getraute sich nicht, die Bewegung aus Naturgesetzen allein zu verstehen, sondern nahm einen ersten Beweger, also eine freie unbedingte Ursache an. Darüber wollen wir hier nicht verhandeln. Daraus, daß der Mensch immer mit Notwendigkeit auf diese Idee geführt worden ist, wird man zwar freilich nicht schließen dürfen, daß ein Gegenstand für sie wirklich existiert, noch weniger aber, daß er unmöglich existieren könne.

Dem Naturforscher gestanden wir nicht etwa bloß zu, sondern wir setzten für ihn geradezu als verstandesnotwendige Bedingung seiner Erkenntnis der Natur den Kausalzusammenhang in allen Erscheinungen voraus. In diese Natur schlossen wir auch den Menschen als erkennbares Wesen ein. Daraus kann aber, wie gezeigt worden, keine Vernunft jenen Widerspruch folgern, ja wir konnten sogar mit Leichtigkeit entwickeln, daß und wie sich jene beiden Arten der Kausalität — sie hängen beide von demselben Begriffe der Ursache ab — ohne Widerspruch denken lassen.

Vielleicht kommt auch hierauf alles, auf jene für unmöglich erklärte Erkenntnis aber gar nichts an, wenn sich herausstellen sollte, daß der Mensch jener Idee nicht bloß fähig ist, sondern daß er ihr auch selbst in seinen Handlungen immer Folge gegeben hat. Wenn sich wirklich auf sittlichem Gebiete entdeckt, daß „das Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten gegen alle Macht der Natur zu behaupten", als eine praktische Vorschrift ihre Wirklichkeit in der Menschheit immerdar beweist, so könnten uns jene dem Wissen und Erkennen unerreichbaren Ob-

jekte als über unsere Kraft wohl gleichgültig lassen. Denn pflichtgemäß zu handeln, bedarf der Mensch eines theoretischen Einblicks in diese Möglichkeit wahrlich nicht.

Die Lösung des Widerspruchs lag also in jener richtig bestimmten Unterscheidung von Dingen an sich selbst und Erscheinungen, von Naturbegriffen und einem Begriffe überschwenglicher Natur. Sollte uns deshalb der Naturforscher verspotten, so mag er jene Beweise überdenken, von denen der eine so gut wie der andere ist. Will er ohne Grund spotten und behaupten, vielleicht auch scheinbar bescheiden nur meinen, so erinnern wir ihn an sein wissenschaftliches Gewissen, das ihm auf jedem Gebiete Verantwortlichkeit auferlegt.

Wofern er also, wie wir voraussetzen, die Denkbarkeit der Freiheit mit Gründen leugnen will, so gerät er, wenn er etwas tiefer nachdenkt, in die Geleise jener Dialektik, ob er will oder nicht. *Jene Beweise also stehen für jede Beweisführung, die sich auf unser Gebiet wagt.* Damit sie das können, wurde eben vom Einzelnen abgesehen. Jedes Beispiel des Naturforschers muß ihre Gedanken enthalten. Mit einer Induktion, die von vielen Fällen auf alle schließt, kann man uns hier nicht entgegentreten; alle Probleme, die sich auf letzte Voraussetzungen seiner Wissenschaft beziehen, lassen sich wie auch dieses nur a priori oder gar nicht beantworten. Wir behaupten nun, daß auch der Naturforscher zu jener Unterscheidung notwendig kommen müsse, wenn er sich zum Bewußtsein bringt, daß er in unserer Frage völlig anders urteilt als in seiner Wissenschaft selbst, die ihn immer nur im Gebiete der Erfahrung fand.

Will er aber dessenungeachtet jenen Unterschied von Dingen an sich selbst und Erscheinungen leugnen, so würden jene Beweise, die von ihm nichts fordern, als daß er einmal von besonderen Fällen absieht, daß er sein Urteil allgemein mache und auf die ganze Sinnenwelt ausdehne, ihn zu einer merkwürdigen Konsequenz geführt haben. Er würde nach seiner eigenen Voraussetzung einsehen müssen, daß nach Gesetzen der Logik, die er hoffentlich anerkennt,

weder Kausalität aus Freiheit noch Kausalität aus Natur *denkbar* wäre. Denn wenn er auf beiden Seiten der Beweisführung auf Grund der Annahme, daß in der Welt alles durch eine hinreichende Ursache bestimmt sei, zu jenem Widerspruche der Antinomie unausweichlich geführt wird, so sind nur zwei Fälle möglich. Entweder man läßt sich auf jene *Unterscheidung* ein, oder, wenn man das nicht tut, so muß man mit jenen Widersprüchen auch den Widersinn der Voraussetzungen anerkennen. Das wären aber Kausalität aus Natur und Kausalität aus Freiheit.

Vielleicht entschließen sich aber die dogmatischen Gegner, den Richterspruch der eigenen Vernunft anzuerkennen, der auf Grund eines musterhaft geführten Prozesses zu vollkommener Aufklärung des Streitpunkts geführt hat. Sie forderte die Streitenden, die sich so schön widerlegen konnten, auf, sich friedlich die Hände zu reichen, nachdem sie um einen unmöglichen Begriff, um ein leeres Hirngespinst sich gestritten hatten. Niemand möchte so unvernünftig sein, durch trotzige Behauptungen einen Zwiespalt fortzupflanzen, von dem hier mit zwingenden Gründen gezeigt werden konnte, daß er im eigenen Gemüte auf Grund einer Täuschung entstanden ist, die zwar bestehen bleibt, die aber völlig erkannt worden und unschädlich zu machen ist. Jener von der Kritik geführte Nachweis verhütet nur den Irrtum, aber er gibt das erste *unumstößliche Resultat, das von der Metaphysik nach einer Grübelei von Jahrtausenden zutage gefördert worden ist.*

Gehen wir nun von dem bloß Denkbaren, Widerspruchsfreien, aus dem objektiv noch gar nichts folgen würde, zum Wirklichem, zum Tatsächlichen über, so ist Kausalität aus Freiheit die notwendige Voraussetzung aller sittlichen Beurteilung. Auch der Physiokrat bestreitet diese Tatsache nicht, er glaubt von seinem höheren Gesichtspunkte nur zu wissen, daß diese Beurteilung auf einer Täuschung beruhe. Seine skeptischen Argumente auf sittlichem Gebiet gleichen indessen überall denen auf theoretischem wie ein Ei dem anderen. Dort ist es der vielfach zutage tretende Irrtum, hier die Tatsache sittlicher Verfehlung, die immer dem Zweifel als Grund-

lage dienen müssen. Irrtum aber und sittliche Verfehlung sind Begriffe, die für Kriterien unseres Wissens und unseres Handelns zeugen. Keiner, der jemals die Freiheit leugnete, existiert, der nicht schon über den sittlichen Charakter eines anderen Menschen geurteilt hätte, keiner, der sich nicht selbst schon den Vorwurf der Verfehlung gemacht hätte. Bösewicht heißt ferner niemand, weil er es nur gegen andere wäre, sondern weil er an sich selbst dafür gehalten wird. Unser Urteil wird hier absolut und beurteilt auf Grund der Erscheinung dennoch etwas, was niemals in die Erscheinung treten kann. Selbst der verstockteste Verbrecher ist sich der Verächtlichkeit bewußt; er verteidigt sich auch nicht mit empirischen Gründen: es sind ja immer Verbrechen begangen worden; er beruft sich nicht auf die Notwendigkeit der Natur.

Unsere sittliche Beurteilung ändert sich auch nicht, wenn uns der durch Erfahrung erkennbare Charakter des Menschen gegeben ist. Mögen wir nach Gesetzen der Natur diesen empirischen Charakter aus der Vergangenheit abzuleiten, die begangene Tat aus gewissen früheren Erfahrungen vorauszusagen fähig sein, mögen wir also urteilen: unter den uns bekannten Bedingungen mußte die Tat geschehen, wie sie geschehen ist, so hält das alles nicht das andere Urteil zurück: sie hätte nicht geschehen dürfen, sie ist verwerflich.

Wenn wir also auch nach unserer Einsicht die Tat zu verstehen imstande sind, so bleibt uns für das zweite Urteil, eben weil wir niemals zu einer absoluten Vollständigkeit der Bedingungen gelangen können, zu fragen übrig: warum dürfen wir so urteilen? Unfraglich würde diese sittliche Beurteilung grundlos sein, wenn wir hier nicht Freiheit des Menschen, ein Vermögen, sich durch Vernunft selbst zu bestimmen, angenommen hätten. Diese Annahme wäre unmöglich, undenkbar, d. h. im Widerspruche mit der eigenen Vernunft, wenn jene dogmatischen Beweise und ihre Vorspiegelung einer Einsicht zutreffend wären.

Für jeden Vernünftigen liegt also ein tatsächlicher Grund vor, Freiheit anzunehmen, ohne daß irgendwelches Wissen, wie ausgebreitet und tief es wäre, Einspruch erheben könnte. „Man kann also einräumen," sagt Immanuel Kant in

der Kritik der praktischen Vernunft, „daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich noch eines andern Blicks (der uns aber freilich versagt ist, sondern an dessen Stelle wir nur den Vernunftbegriff haben), nämlich einer intellektuellen Anschauung desselben Subjekts fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts, als Dinges an sich selbst, abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz einen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjekts, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird."

Aber, so wird eingeworfen werden, ihr nehmt hier etwas an, das sich als trügerisch erweisen könnte, wenn euch einmal ein tieferer Blick verstattet wäre! Ihr könnt selbst nicht für das Objekt, von dem ihr eine Annahme geltend macht, einstehen! Möglicherweise seid ihr nicht mehr als Marionetten, ihr merkt es nur nicht und bildet euch wer weiß welche Freiheit ein, die samt eurer gepriesenen Vernunft nichts ist als die Wirkung eines unendlichen Mechanismus. Hierauf gilt die Antwort: Wir philosophieren eben nicht als vermeintliche Halbgötter, sondern als Menschen auf Grund dessen, was uns tatsächlich bekannt ist; wir sehen ein, daß uns nach der genau auszumessenden Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens jener tiefere Blick ewig versagt bleibt. Das einzige Interesse, gegen Freiheit zu entscheiden, wäre die eingesehene Wahrheit jenes Wider-

spruchs, den wir gehoben haben; es liegt aber selbst auf dem Gebiete der Freiheit.

Wir sehen ferner ein, daß es unsinnig wäre, Zweifel aufzubieten, die den menschlichen Vernunftgebrauch hemmen und selbst auf dem sichersten Gebiete noch nichts als Verwirrung zuwege gebracht haben. Genau dieselben törichten Argumente begegnen uns tagtäglich; sie haben sich nicht einmal gescheut, die Geometrie anzutasten, weil man aus der Geschichte der menschlichen Erkenntnis nichts gelernt hatte.

Sextus Empiricus machte einst die Geometrie darauf aufmerksam, daß sie auf unbewiesenen Voraussetzungen der Axiome ihre Schlußfolgerungen errichte. Das hat freilich die Mathematik nicht gehindert, auf dem Fundament dieser Axiome ihr Gebäude zu einem Stolze des menschlichen Geschlechts immer weiter auszubauen. Im vorigen Jahrhundert wurde jener Einwurf des Sextus zum zweiten Male entdeckt. Wir wollen uns nicht in alle die wunderlich-phantastischen Gedanken verlieren, die für andere als durch die Vernunft selbst vorgezeichnete Möglichkeiten von sehr bedeutenden Männern unter völliger Verkennung ihres sonstigen Vernunftgebrauchs geltendgemacht worden sind.

Aber was einst dem Sextus Empiricus erlaubt, vielleicht gegen die dogmatischen Platonischen Berufungen auf die geheimnisvollen Wurzeln der Mathematik verdienstvoll gewesen ist, das war im 19. Jahrhundert nichts anderes als die Preisgabe einer wirklichen Einsicht, die dem Nachdenken Immanuel Kants verdankt und geeignet war, den kleinen, aber sicheren menschlichen Besitz an vernünftigen Prinzipien vor grundlosen, vermeintlichen Möglichkeiten zu schützen. Wir verzichten also gern auf jenen Blick in höhere Regionen und nehmen den sicheren Standort menschlicher Vernunft ein, unbesorgt, daß irgendein Sterblicher mit jenen auf einer Verkennung der eigenen Vermögen beruhenden Gedanken das Vertrauen zur Vernunft antasten könnte.

Wie aber steht es nun mit dem Physiokraten und seiner vermeintlich vollständigen Einsicht in den Naturzusammenhang der Dinge? Ist er in besserer Lage als die Ethik,

die Freiheit nur als eine notwendige Voraussetzung des sittlichen Urteils zu behaupten wagen darf?

Der erste Beweis des Kausalzusammenhangs überhaupt, der sich nicht mit bloßer Berufung auf den Verstand oder mit dem Gesetze des Widerspruchs begnügte, liegt in der Deduktion Kants vor, der die Grundbegriffe des Verstandes wieder in eine Beziehung zu der Erfahrung setzte, in der man jenen Begriff überall findet. Dieser Beweis ist unantastbar, aber er bringt nicht mehr zur Einsicht, als daß Kausalität nach Naturgesetzen notwendig vorausgesetzt werden müsse; wie jedoch mit dem Dasein einer bestimmten Ursache das Dasein der Wirkung gesetzt sei, das läßt sich so wenig a priori begreifen wie der letzte Grund der Freiheit. Der Naturforscher hat sich bei allen Kausalbestimmungen an die Erfahrung zu halten, deren letzter Grund ihm ebensowohl verschlossen ist. Indem er das empirische Fortschreiten in seiner Wissenschaft für die notwendige Bedingung ihrer Wahrheit erkennt, gesteht er selbst zu, daß er zu einem vollständigen Begriff in die letzten Triebfedern nicht gelangen kann. Glücklich, wenn er nur ins Innere der Natur einzudringen vermag, bescheidet er sich mit ihrem unendlichen Gebiete. Ihren Schleier kann er nicht lüpfen; er hat also vor dem Ethiker nichts voraus.

In der Frage, die wir hier behandelt haben, ist nur eines als völlig gewiß einzusehen: Es widerspricht dem Naturgesetze nicht, jede Begebenheit, die durch Menschen gewirkt wird, kurz menschliche Handlungen überhaupt nach beiden Gesichtspunkten, wie es die Menschheit zu allen Zeiten und auch der noch so konsequente Physiokrat immer getan hat, zu beurteilen. Unter allen Umständen wird der Mensch innerlich und äußerlich, vor sich selbst und von anderen, wie ein Gegenstand der Natur erkannt, dennoch aber sittlich als Noumenon, als Vernunftwesen, als frei und seiner Zurechnung sich bewußt beurteilt. „Denn was die Phänomene der Äußerungen des Willens, d. i. die Handlungen, betrifft, so müssen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empirischem Gebrauche ausüben können, sie niemals anders

als alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen, erklären." Ist also der Begriff der Freiheit als ein für uns überschwenglicher Begriff nicht dazu tauglich, einen Gegenstand zu erkennen und zu bestimmen, so gilt er doch mit nicht minderer Sicherheit als ein allgemeines, die Menschen leitendes Prinzip, das die Regel der Handlungen nach einer Idee für jedermann zu Geboten macht.

Wir haben in unseren Ausführungen ethische Fragen selbst beiseite gelassen. Es kam uns nur auf die theoretische Seite einer Kontroverse an, die nicht anders als durch eine eingehende Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens gelöst werden kann. Entschieden ist sie für jeden, der Kantischen Gedanken zu folgen in der Lage ist, für jeden, der sie sich im Sinne des Urhebers zu eigen macht. Hatte sich Kant nicht getäuscht, so ist auch in seiner schlechthin allgemeinen Untersuchung ein entscheidendes Wort für die Menschheit gesprochen worden.

Wohin ein Abweichen von jenen Grundprinzipien führen kann, braucht nicht erst erläutert zu werden. Aber hebe man nur in skeptischer Vieldenkerei die Gemeinschaft der Prinzipien überhaupt auf, so wird man sehen, wohin die Menschheit ohne Steuer und Kompaß der Vernunft getrieben wird. Als einst Carneades mit glänzender Beredsamkeit die römische Jugend enthusiasmierte, drang Cato auf seine Verweisung aus Rom. Stimmen, die zu allem, was sie nur wollten, überreden könnten, sollten die Ohren junger Römer nicht hören. Der griechische Skeptiker hielt an einem Tage eine Rede für die Gerechtigkeit, an einem zweiten gegen sie. Die letztere ist aufbehalten und lautet, wie folgt: „Die Menschen haben jedesmal bloß nach ihrem Nutzen Rechte festgesetzt: sie änderten sie nach Sitten und Zeiten; ein von der Natur vorgeschriebenes Recht gibt es nicht. Alle Menschen und Tiere werden durch einen Naturtrieb zum Eigennutz hingezogen, es gibt also entweder keine Gerechtigkeit, oder, wenn es eine gibt, so ist sie die größte Torheit, weil derjenige, welcher für die Vorteile anderer sorgen wollte, sich selbst schaden würde. Alle mächtigen

und blühenden Völker der Erde und die Römer selbst, die die Welt bezwungen haben, müßten wieder zu den Hütten zurückkehren und in Armut und Elend schmachten, wenn sie gerecht sein, d. h. fremdes Eigentum zurückgeben wollten. — Wenn ein ehrlicher Mann einen unsicheren Sklaven oder ein ungesundes Haus hat und die Fehler dieser Dinge allein weiß, wird er dem Käufer die Fehler verschweigen, wenn er die Dinge zum Kauf ausbietet? Gesteht er sie, so wird er zwar für rechtschaffen gehalten werden, weil er nicht betrügt, aber für dumm, weil er sie entweder gar nicht oder um einen geringen Preis verkaufen wird. Verschweigt er sie, so wird er zwar für klug gehalten werden, weil er für seinen Vorteil sorgt; aber für schlecht, weil er betrügt. Wenn er einen findet, der Blei zu verkaufen hat, wenn es doch Silber ist, wird er schweigen, um es um einen geringen Preis zu kaufen, oder wird er's ihm anzeigen, um mehr dafür bezahlen zu müssen? Es wäre töricht, es lieber um einen größeren Preis kaufen zu wollen. Der Gerechte ist also töricht, der Ungerechte ist klug. Und doch kann der Mensch auch bei wenigem zufrieden sein, und Armut macht nicht notwendig elend. — Es gibt aber auch wichtigere Fälle, wo niemand ohne Lebensgefahr gerecht sein kann. Es ist gerecht, den Nächsten nicht zu töten, ja ihm gar Leid zuzufügen. Was wird aber der Gerechte tun, wenn er etwa Schiffbruch leidet und ein Schwächerer sich eines Bretts bemächtigt hat? Wird er ihn vom Brette stoßen, um selbst Besitz davon zu nehmen und sein Leben zu retten? Mitten auf dem Meere hat er noch dazu keinen Zeugen seiner Handlung. Ist er klug, so tut er es: denn wenn er's nicht tut, so muß er sterben. Will er aber lieber sterben als Hand an einen anderen legen, so ist er zwar gerecht, aber töricht, das Leben eines anderen zu schonen, indem er sein eigenes verliert. Wenn er nach einer verlorenen Schlacht von den Feinden verfolgt wird und einen Verwundeten zu Pferde antrifft, wird er seiner schonen, um selbst getötet zu werden, oder wird er ihn vom Pferde stürzen, um dem Feinde selbst entfliehen zu können? Er hat nur die Wahl, entweder klug und ungerecht oder gerecht

und töricht zu handeln. — Die Gerechtigkeit ist entweder natürlich oder bürgerlich. Beide sind grundlos. Die bürgerliche ist zwar Klugheit, aber keine Gerechtigkeit; die natürliche ist zwar Gerechtigkeit, aber keine Klugheit."

Carneades war selbst ein gerechter Mann, so daß seiner Rede der Zweck nicht untergelegt werden kann, wider die Gerechtigkeit mehr als zu reden, aber er fand weder ihren Grund noch ihren Zweck. Das Anstößige an seiner Skepsis war die Unparteilichkeit und Unentschiedenheit, die er in Fragen affektierte, in denen jeder Mensch Partei zu nehmen sich durch die Vernunft gedrungen fühlt. Kein Wunder, daß der strenge Cato römische Jünglinge an die Gesetze und die Lehren der Obrigkeit verwies. Der Grund jener Skepsis aber lag in dem Zweifel an jeglichem Kriterium der Wahrheit. Wird die Vernunft schon auf dem Gebiete angetastet, wo sie so sichtliche Erfolge aufzuweisen hat, so wird auch der Boden der Freiheit durch seichte Wahrscheinlichkeiten unsicher gemacht, wie wir es heute bei der Anpreisung der „Individualität" tagtäglich erleben. Der Weg zur Weisheit, sagt Immanuel Kant, führt durch das Wissen. Nicht um eine „Umwertung aller Werte", wie phrasenhaft allerorten verkündet wird, handelt es sich heute, und es hat sich niemals darum gehandelt.

David Hume hat uns in einem Gespräche eine merkwürdige Phantasie hinterlassen. Sie schildert eine Nation, in der die Sittenlehre immer das Gegenteil von dem als gut pries, was in seinem Lande dafür galt. Hier haben wir den Versuch einer solchen Umkehrung, bei der die Ermordung eines guten Freundes als die schönste Tat des Mörders gepriesen wurde. David Hume stellt hier die verschiedensten Sitten in extremer Beleuchtung gegenüber, um dennoch zu zeigen, „daß die Grundsätze, nach denen die Menschen in der Sittenlehre schließen, immer einerlei sind, obgleich die Schlüsse, die sie machen, oft sehr verschieden sind. Daß sie alle in diesem Stücke richtiger denken als in anderen, liegt keinem Sittenlehrer ob zu beweisen. Genug, die ursprünglichen Gründe ihrer Beurteilung oder ihres Tadels sind einförmig, und ihre unrichtigen Schlüsse können

durch richtigere Folgerungen und durch eine größere Erfahrung verbessert werden."

David Hume, der Skeptiker, hat nicht im mindesten an den gemeinschaftlichen Erkenntniskräften, an gemeinschaftlicher Vernunft gezweifelt. Ohne sie wäre jede Verständigung sinnlos. Wenn indessen durch beständigen Streit das Vertrauen in die wissende Vernunft geschwächt wird, so mag sich die handelnde vor jenem brutalen, von Carneades geschilderten Egoismus mit Recht wahren. Wenn in den einfachsten Fragen der Erkenntnis unsinnige Zweifel nahegelegt werden [1]), der wird sich gegen eine Vernunft auflehnen, die ihm keine lockenden Versprechungen machen, sondern nur die ganze Schwere der Pflicht vor Augen stellen kann. Der Philosoph hat alle Ursache, das Vertrauen zur Vernunft im Wissen zu stärken, nicht um mit ihr im leeren Raume der Gedanken zu schwärmen, sondern sie auf dem festen Boden der Erfahrung zu betätigen. Auf praktischem ethischem Gebiet aber ist nichts umzuwerten; möchten nur die Keime zur Entwicklung gebracht werden, die zu allen Zeiten in der menschlichen Vernunft gelegen haben. In der Hoffnung einer höheren Bestimmung liegt nichts Übermenschliches, sondern wahrhaft Menschliches; in der Freiheit und Verantwortlichkeit aber müssen wir die letzten Zwecke des Daseins erkennen, an denen mitzuwirken jedermanns Aufgabe ist.

Gegenüber dieser Überzeugung von menschlicher Freiheit werden auch die Worte des Naturforschers verhallen, der sie leugnet. Behauptet er doch viel mehr, als er jemals vertreten kann. Kein Mensch könnte sich unterwinden, einen Widerspruch einzusehen, wo er einen vollständigen Begriff von der Natur, ja von der einfachsten Naturerscheinung und ihrem letzten Grunde niemals haben und niemals er-

[1]) Tagtäglich kann heute gelesen werden, daß konsequenter Solipsismus unwiderlegbar sei; man müsse den Bekenner zwar ins Irrenhaus schicken, aber Gründe habe man nicht gegen ihn. Jeder „ehrliche" Denker müsse das zugeben. Das Irrenhaus! Wäre es nicht gut, die Verkündiger solcher Gedanken samt dem konsequenten „Solipsisten" vorerst in die Schule zu schicken, damit sie beide etwas von diesen Fragen lernen?

reichen kann. Dieser ganze Streit, der alle Zeiten durchwogt hat, ist immer ohne Rücksichtnahme auf das Erkenntnisvermögen selbst geführt worden; wenn man aber aus Hirngespinsten niemals mit Recht auf die Beschaffenheit erdichteter Objekte hat schließen dürfen, so ist doch eines ganz gewiß und notwendig einzusehen: daß die Vernunft sich selbst die ihr gegebene Grenze nachweisen kann und daß damit auch ein Feld abgegrenzt ist, wo man keine Objekte und also auch keine Widersprüche entdecken kann.

Mit der Physik und Ethik aber stehen wir auf dem festen Gebiet des Tatsächlichen. Beide haben verschiedene Arten der Kausalität zu ihren Grundvoraussetzungen. Nie werden sie miteinander in Konflikt geraten, wenn nur die voneinander abweichenden, aber derselben Vernunft und demselben Elemente entstammenden Begriffe, Natur und Freiheit, richtig verstanden sind. Das Naturgesetz bleibt, obwohl Freiheit angenommen wird; selbst wenn sie erdichtet sein sollte, was sie nicht ist, würde die Wissenschaft durch diese Annahme nicht gestört werden.

Denn nichts hindert, in der physischen und psychologischen Erklärung nach Gesetzen der Natur zu urteilen, dennoch aber eine unerforschliche Kausalität an Naturursachen (wie der Mensch eine solche ist) sich jenseits der Erkenntnisgrenze zu *denken*, deren Anzeichen menschlicher Beurteilung durch ihren empirischen Charakter kenntlich, während ihr letzter Quell (der intelligible Charakter) dem Menschen verborgen und nur einem Herzenskündiger offenbar sein würde.

Mit dieser Auffassung sind wir in vollständiger Harmonie mit der gemeinsten Menschenvernunft wie mit jedem Urteile des Naturforschers selbst. Zweifellos stellt er nach dem Kausalgesetze seine Fragen an die Natur, zweifellos würde kein empirischer Verstandesgebrauch ohne Naturprinzipien denkbar sein; aber niemand heischt von ihm, unter Verkennung seiner eigenen Begriffe, hieraus zu folgern, daß alles, was geschieht, *absolut* notwendig sei.

Wie aber jene von uns in Gedanken vereinigten Gründe von Natur und Freiheit *dem Objekt nach* verbunden

sind, wissen wir nicht; wie wir sie logisch vereinigen können, ist gezeigt worden, indem die Frage gemäß dem Fundament der Erkenntnis aufgeworfen und geprüft worden ist. Dogmatiker wußten auch das erstere; wir wissen es nicht. Spinoza statuierte jene unendliche Kette und heftete sie an die unendliche Gottheit, in der sie ihre absolute Bestimmung erhielt. Schelling wußte, daß der Mensch mit Gott Eins wird, ins Absolute übergeht, von dem er abgefallen ist. Er wird ohne eigene Kraft mit ihm versöhnt.

Das geht ebenso über menschlichen Begriff wie der Begriff der Freiheit dem Objekte nach. Aber mit dem Nachweis dieser Unbegreiflichkeit hat der Philosoph seine Schuldigkeit getan; wie die Idee praktisch zu realisieren, das Sittengesetz zu befolgen sei, weiß jedermann. Bei den Vorschriften der reinen praktischen Vernunft handelt es sich nur um die Willensbestimmung, nicht um die Naturbedingungen (des praktischen Vermögens) der Ausführung der Absichten. Praktische Begriffe bringen die Wirklichkeit der Willensgesinnung selbst hervor, und sofern gehen sie die theoretische Erkenntnis gar nichts an.

Determinismus wie daraus folgender Fatalismus lassen sich so wenig mit Einsicht behaupten, als sich diese Auffassungen je im Leben konsequent beachten lassen. Dennoch würden sie alle Kultur vernichten können, deren Wurzeln ihren Nährboden in einem deutlichen Bewußtsein menschlicher Freiheit haben.

Schopenhauer, der unter der Maske eines selbständigen Schülers den verhängnisvollsten Einfluß geübt hat, bezeichnete diese Gedanken über die Freiheit als die „tiefsten" Kantischer Weisheit. Aber Philosophen sollten auf Superlative Verzicht leisten. Kants Lehre ist auch in diesem Punkte einfach, wahr, aber sehr schwierig; tausendmal schwieriger als vor hundert Jahren, nachdem die philosophische „Entwicklung" alle peinliche Begründung für metaphysische Betrachtung abgestreift hat. Eben sie aber ist für das Verständnis Kants unerläßlich, in dessen Kritik alle vorhergehenden Anstrengungen, soweit sie von Wert waren, zur Konvergenz kommen. Wer die Kantischen Gedanken

nachdenkt, wie er selbst sie gedacht hat, der atmet befreit auf von dem bangen Drucke ewiger Ungewißheit und Zweifel; ihm stellt sich als überaus einfach dar, was vorher verwickelt und schwierig erschien.

Zur alten dogmatischen Metaphysik verhält sich Kant etwa wie jene Männer, die Taschenspielerkünste der Spiritisten mit Entschleierung des Geheimnisses nachmachen. Nur wollten die Metaphysiker nicht täuschen, wie jene. Sie unterlagen selbst einer Täuschung, die menschlicher Vernunft unhintertreiblich anhängt. Nur dann kann sie ihrer Herr werden, wenn sie mit der Genesis der eigenen Begriffe auch der Genesis aller dogmatischen Begriffe sich bemächtigt hat. Dann wundert man sich auch nicht mehr darüber, bei den Alten Naturgesetze rationaler Natur schon ausgesprochen zu sehen, auf die wir heute wie auf moderne Errungenschaften stolz sind; sie lagen der Metaphysik am nächsten. Wenn Kant die metaphysischen Bemühungen wirklich verstanden hat, so erschließt er uns auch die rationale Entwicklung der Systeme. [1])

Auch die Alten waren sich deutlich bewußt, daß ihre Spekulationen einen etwas höheren Standort bezeichneten als die einzelnen Wissenschaften und technischen Fertigkeiten, die sie sehr wohl von jenen zu scheiden wußten. Von jenen Anfängen bis auf Kant sind aber spekulative Bemühungen aus dem Labyrinth undeutlicher Begriffe, aus dem Gemisch überschwenglicher Vorstellungen und wahrer Objekte nicht herausgekommen; er ist der erste, der mit einem unermüdlichen Ordnungssinn die Ordnung in der Vernunft entdeckte, die aller Ordnung Mutter ist. Durch sie wurde Metaphysik eine wahre, lehrbare Wissenschaft, die alle Fragen in letzter Linie nicht nach vermeintlichen Objekten, sondern nach den Grundkräften des eigenen Gemüts beurteilt, ohne mit den Wurzeln wahrhafter Erkenntnis diese selbst preiszugeben. Die veränderte Methode seiner Lehre besteht wesentlich

[1]) Daß die Alten vielfach unsere Zeit an Einsicht überragten, wird uns durch die sogenannte historische Entwicklung verschleiert. Sie unterliegt durchweg einer Täuschung der Perspektive, sieht Großes klein und umgekehrt.

darin, daß er die in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit unübersehbaren Gegenstände in Ruhe ließ, um mit einem völlig berechtigten Prinzip die Grundbegriffe von ihnen in der eigenen Vernunft aufzusuchen, deren sich jedermann bewußt ist. In der Vernunft läßt sich wiederfinden und rekognoszieren, was Kant vor Augen stellt.

Jene Widersprüche aber, die Jahrhunderte überdauert und Kämpfe zutage gefördert haben, wie sie den einzelnen, man kann sagen vom ersten tieferen Nachdenken an beunruhigen, beweisen nur, daß jede einseitige Philosophie den vollständigen Begriff verfehlen mußte, den der Königsberger Denker hinterlassen hat. Seine Lehre ist die Lehre der Zukunft, wo man vielleicht weniger über sie reden und schreiben, aber sie um so gründlicher lehren wird. Dann wird sich vielleicht die Naturwissenschaft verwundern, daß sie in unseren erleuchteten Zeiten ihren eigenen vernünftigen Ursprung verkennen konnte, in dem Freiheit und Naturnotwendigkeit gleicherweise sich begründen, wenn auch nicht bis zur letzten Wurzel verfolgen lassen. Möglich, daß dann mit vermehrter Einsicht auch verstanden wird, daß Metaphysik weniger die Aufgabe hat, unser Wissen zu vergrößern, als das zwar bescheidene, aber nicht minder positive Verdienst, Irrtümer zu verhindern, und zwar Irrtümer, die Wohl und Würde des menschlichen Geschlechts vielleicht trotz der lautersten Quelle guter Überzeugung anzutasten geeignet sind. Der Naturforscher kann auf einem Gebiete nichts behaupten, das ihm wie allen Sterblichen verborgen bleibt.

IV.

In unserer Darstellung trat das Historische zurück; sie wandte sich lediglich an die Vernunft des Lesers. Wenngleich selbst die erfolglosen Versuche dogmatischer Metaphysik mehr Interesse als Astrologie und Alchimie verdienen, die ebenfalls wahrhafter Wissenschaft haben weichen müssen, so ist doch die Feststellung wichtiger als alles Geschichtliche: Metaphysik kann trotz ihrer weit hinausschauenden Probleme zu befriedigenden Antworten gelangen; sie

müssen den einzelnen und die Allgemeinheit befriedigen, weil sie allen berechtigten Anforderungen Genüge leisten. Über Metaphysik zu schreiben möchte eine um so müßigere Beschäftigung sein, je weniger Einsicht in ihren Fragen herrscht. Wir haben Metaphysik selbst auftreten lassen; der Leser sollte nicht auf dem uferlosen Meere der Meinungen herumgetrieben, sondern zu einem bestimmten Ziele hingeleitet, nicht durch Hinweis auf Autorität überredet, sondern durch Gründe überzeugt werden. Die behandelte Frage gehört ihm selber an. Niemand ist sachverständiger als er selbst, die Entscheidung zu treffen, aber er muß auch die Gedanken Kants wirklich mitgedacht haben. Überschwengliche Begriffe bringt die Vernunft angesichts eben dieser sinnlichen Einschränkung[1]) notwendig hervor; alles kommt darauf an, zu wissen, wie sie entstanden sind, und welchen vernünftigen Gebrauch er in dieser Welt von ihnen machen kann. Sein Votum hängt nur von einem Faktor ab, der trotz aller individuellen Verschiedenheiten, die niemand aufheben kann, allen denkenden Menschen gleich nahe ist. Er achte einmal die Grenze und vergewissere sich, wie er selbst überschwengliche Begriffe diesseits verwirklichen kann.

Die historische Stelle, die ein rationales Problem in der Zeit einnimmt, wird mehr oder minder gleichgültig, wenn seine Gedanken sich allgemeine Anerkennung durch Einsicht verschafft haben. Ein nie so deutlich wie heute in die Erscheinung tretender Synkretismus beweist, daß die Kantische Lehre noch nicht bis zum Bewußtsein unserer Zeit und zu dem Verständnis ihrer *Gedanken* vorgedrungen ist. Deshalb möchte es nicht unzweckmäßig sein, zum Be-

---

[1]) Vor Kant nahm man an, daß die Sinne den Verstand verwirren. Kant zeigt, daß durch solche Annahme die Grenze verschwimmt. Die Sinne trügen nicht, aber sie können uns nie das zuführen, was an sich selbst existiert. In den Wahrnehmungen ist die Ordnung noch nicht bestimmt, die der Verstand erst herstellen muß, um *Regeln* zu erkennen. In den Wahrnehmungen ist nur Ordnung der Sinne und eine Synthesis des Verstandes, die erst auf Begriffe gebracht werden muß. Kant ist der Erste, der eine *wahre* Erkenntnis von Sinnenwesen lehrt, indem er sie streng von Gedankendingen scheidet.

schluß über ihren unmittelbaren historischen Ursprung, der zum Verständnis beiträgt, mit wenigen Worten zu sprechen.

Noch heute kann man lesen, daß Begriffe wie Ursache und der von ihm abhängige der Kraft, die wichtigsten aller Naturerkenntnis, als „Wortgespenster" bezeichnet und nur als Worte behandelt werden. Die Menschheit, wird uns gesagt, betrüge sich mit solchen Begriffen. Alle solche Erörterungen stammen von einem Mißverständnis ab, das in David Hume hineingelesen wird, der bis zu diesem Tage so wenig wie Kant verstanden ist.

Wenn man nun jenen Phantasien auf den Grund sieht, so beruhen sie samt und sonders auf demselben Mangel. Der Unterschied von Dingen an sich selbst und Erscheinungen ist nicht zur Deutlichkeit gekommen; diese festen Begriffe sind in den Betrachtungen bloße Worte, deren Sinn und Bedeutung aus dem Nebel wirrer Gedanken nicht haben heraustreten können. Daher rührt dann auch die Klage über die Bezeichnungen, die Terminologie, über etwas Äußerliches, das niemanden stören könnte, der die Begriffe hat.

Der Weg, den solche Schaumschlägerei nimmt, ist in der Regel folgender. Wir werden nicht an die Grenze des Erkennbaren geführt, um die Scheidewand zu erkennen, sondern über sie hinaus. Hier haben die Begriffe allen bestimmten Inhalt verloren, weil er ihnen vorher ausgetrieben worden war. Durch diesen Inhalt aber können sie allein eine zur Unterscheidung und zur wirklichen Bestimmung von Objekten hinreichende Bedeutung erhalten. In jener luftleeren Region läßt sich nun alles Mögliche vorgaukeln. Je nach Laune und Bedürfnis werden wir mit der Zauberlaterne des „produktiven" Philosophen in eine erträumte Welt oder auch durch die den Manifestationseid leistende „Ehrlichkeit" des vernunftbankerotten Skeptikers zum blanken Nichts hingeführt. Daß Verstand und Vernunft auf ihre Grenzen geprüft werden müssen, wird schließlich so verstanden, daß sie überhaupt nichts auszurichten vermöchten. Anstatt die zweifellose Fähigkeit der Vernunft, sich selbst die Grenzen im reinen Gebrauche zu bestimmen, die Wahrheit von beliebigen Hirngespinsten zu unterscheiden, so zu respek-

tieren, wie es die Realität der Erkenntnis erheischt, setzen leere, unangemessene und unerfüllbare Wünsche die Vernunft in den Anklagezustand, weil sie den Stein der Weisen nicht finden kann. Daher rühren dann so unsinnige Behauptungen, daß der „Solipsismus" vom „Standpunkte" eines „konsequenten" Idealismus unwiderlegbar sei, wie jeder „ehrliche" Denker zugestehen müsse. „Konsequenter" Idealismus gehöre zwar ins Irrenhaus, unwiderlegbar sei er doch. Aber es müßten merkwürdige „Denker" sein, die den „konsequenten" Idealisten für das Irrenhaus reif erklärten, ohne die Gründe dazu erwogen zu haben. Sollte „Konsequenz", die höchste Anforderung der Vernunft, Anwartschaft auf jenes Asyl wirklich geben? Oder wird mit jener Behauptung vielleicht nicht mehr gesagt sein als: Wenn ihr von vornherein Unsinn annehmt, so bleibt ihr mit aller eurer Konsequenz immer in seinem Banne?

Alle metaphysischen Versuche älterer Zeit zeigen eine Vertrautheit mit den elementaren Begriffen wahrer Erkenntnis; allen gehen Untersuchungen über das Erkenntnisvermögen selbst zur Seite; der Nachfolger aber trägt immer wieder den Bau ab, den der Vorgänger errichtete. Legt das nicht den Gedanken nahe, in jenen ersten Versuchen nichts als ein Verkennen der Begriffe zu vermuten, die dem Erkenntnisvermögen zwar innewohnen, die unsere Einsicht selbst zum Ausdruck bringen, die aber nicht zur Unterscheidung eines vernünftigen, erlaubten und eines fruchtlosen Gebrauchs gebracht worden sind? Führt nicht ewige Wiederholung desselben Schauspiels dogmatischer Anmaßung, skeptischen Spottes und skeptischen Verzichts notwendig zu der etwas tieferen Frage: Wo liegt der Irrtum, wie erklärt er sich, und wie ist er ohne Preisgabe der Vernunft in Zukunft zu verhüten?

Unser Thema hatte nach zwei Seiten Überlegungen nötig, die zur Kritik der Vernunft hingeleitet haben, die schließlich, ganz unabhängig von der Person des Königsberger Philosophen, zu einem solchen Unternehmen hätten hinleiten müssen. Antinomien, sich widersprechende *Beweise*, die aus reiner Vernunft gezogen zu sein vorgeben,

sind eine zu auffallende Erscheinung, als daß sie nicht für jemanden, der Sicherheit der Mathematik gewohnt, ihrer Art zu fragen sich ebenso bewußt war wie des unausweichlichen Zwanges der Vernunft in allen logischen Vorschriften, den Anlaß hätte bieten sollen, der Ungereimtheit auf die Spur zu kommen, die hier zugrunde lag. Auf anderen Gebieten machen diese Antinomien auch die objektive Gültigkeit der Mathematik zur Chimäre, einer Wissenschaft, die sich so wenig als der Zwang sittlicher Gebote etwas wegvernünfteln läßt. Waren nun diese Antinomien gegründeter Anlaß für den Königsberger Denker, alle Kraft der Spekulation an ihre Lösung zu setzen, so gab David Hume den besonderen Anlaß, nicht bloß ihnen, sondern auch dem Begriff der Kausalität nachzuspüren.

David Hume war kein Skeptiker gewöhnlichen Schlags. Jedenfalls traf seine scharfsinnige Untersuchung eine Wurzel der Metaphysik. Er bemerkte sehr richtig die Notwendigkeit, mit der die Verknüpfung der Existenz verschiedener Dinge im Kausalbegriff gedacht wird. Diese Notwendigkeit ist es allein, die jemals den Menschen berechtigt und ermuntert hat, mit diesem Begriff über die Erfahrung hinauszugehen. David Hume forderte nun von dem Philosophen Aufschluß über diese Notwendigkeit; er verwarf die Kausalität nicht, aber er erklärte, sie a priori, d. h. aus reiner Vernunft, nicht ableiten zu können. Keineswegs zweifelte er an der Vernunft selbst; es war bei ihm nur die Frage, mit welchem Recht sie sich auf diesen Begriff stets und ständig berufe. Er erkannte ferner, daß die Verknüpfung zwischen gegebenen Dingen nie behauptet werden dürfe, ohne daß diese Dinge in der Wahrnehmung empirisch gegeben sind. Für empirische Daten, auf die wir gleichsam warten müssen, läßt sich jene behauptete Notwendigkeit nicht einsehen; wir könnten miteinander verknüpft finden, was es auch sei, wir würden es hinnehmen müssen, wie wir uns ja auch tausendmal geirrt haben, ehe wir die wirkliche Verknüpfung nach Beobachtung und Prüfung entdeckt und festgestellt haben. Aus dieser empirischen Zufälligkeit läßt sich nie und nimmermehr eine eingesehene Notwendigkeit ableiten.

David Hume machte nun einen Versuch, jene Notwendigkeit zu erklären. Da er sie durch Vernunft nicht einsehen, aus den empirischen Daten nicht ableiten konnte, so schloß er, daß sie aus der Gewohnheit entspringe. Es handle sich also nicht um eine objektive, nicht um eine eingesehene, sondern um eine subjektive Notwendigkeit, die sich auf keine Weise sonst verstehen lasse. Auf diese Art wäre allerdings der Begriff einer Ursache pure Erschleichung; die Gewohnheit gibt kein durch Vernunft betiteltes Recht. Wäre das richtig, so würden wir nimmermehr, wie wir uns tagtäglich dazu befugt halten, aus gegebenen Bestimmungen „der Dinge ihrer Existenz nach auf eine Folge schließen (denn dazu würde der Begriff einer Ursache, der die Notwendigkeit einer solchen Verknüpfung enthält, erfordert werden), sondern nur nach der Regel der Einbildungskraft, ähnliche Fälle wie sonst erwarten, welche Erwartung aber niemals sicher ist, sie mag auch noch so oft angetroffen sein. Ja, bei keiner Begebenheit könnte man sagen: es müsse etwas vor ihr vorhergegangen sein, worauf sie notwendig folgte, d. i. sie müßte eine Ursache haben, und also, wenn man auch noch so öftere Fälle kennte, wo dergleichen vorherging, so daß eine Regel davon abgezogen werden konnte, so könnte man darum es nicht als immer und notwendig sich auf die Art zutragend annehmen, und so müßte man dem blinden Zufalle, bei welchem aller Vernunftgebrauch aufhört, auch sein Recht lassen, welches denn den Skepticism, in Ansehung der von Wirkungen zu Ursachen aufsteigenden Schlüsse, fest gründet und unwiderleglich macht."

Wir haben hier die Konsequenzen einer Erklärung, die sich aus der Gelehrtenstube kaum ins tägliche Leben übertragen lassen. Unter allen Umständen aber widerspricht die Humische Behauptung dem tatsächlichen Gebrauche des Begriffs. Es war ein Gewohnheitsrecht, auf das hin die Physiker einst den horror vacui behaupteten; sie gingen von ihm ab, als sie den Zusammenhang zwischen dem Drucke der Luft und dem Aufsteigen des Wassers in einer Saugpumpe erkannten. In beiden Fällen blieb der Kausalbe-

griff unangetastet; seine Bestimmung wurde nur eine andere. Kann man in derselben Weise, wie man den horror vacui preisgab, auch den Begriff aufgeben, den man in beiden Fällen anwandte?

David Hume hätte nun schwerlich in ein allgemeines Verdikt gegen die Vernunft eingewilligt. Er erkannte vielmehr die Apriorität (die Vernunft) logischer Gesetze wie die der Mathematik völlig an und sagte mit seinen Zweifeln weiter nichts als: Ihr wendet den Kausalbegriff ständig als einen notwendigen, eingesehenen Begriff an, aber ihr habt durch nichts dargetan, wie man ihn als a priori aus der Vernunft entspringend sich denken kann. Dieser sehr vernünftige Einwurf ist lediglich auf die Mißerfolge der Metaphysik zurückzuführen. Da alles Beweisen bei Grundprinzipien ein Ende finden muß, so ist auch einzusehen, daß die geforderte Deduktion nur auf eine Grenzbestimmung führen kann. Sofern aber jene Frage mit der anderen verwechselt wird: Wie kann mir gezeigt werden, wie die Welt so erschaffen werden konnte, daß ich den Begriff von Ursache und Wirkung mit Einsicht in seinen letzten Grund anwenden kann, so ist allerdings keine Antwort zu erhoffen. Aber wenn Hume z. B. einsah, daß die logischen Gesetze, die den Zusammenhang der Gedanken garantieren, aus der Vernunft entspringen, so würde er sich auch über den realen Gebrauch jenes Begriffs haben belehren lassen.

Kant sah zunächst den Zusammenhang jener Humischen Frage mit allem Verstandesgebrauch in der Erkenntnis von Objekten. Er trat also mit einer systematischen Untersuchung dem Problem näher. Der logische Charakter der Begriffe von Grund und Folge ist zu nahe mit dem realen von Ursache und Wirkung verwandt, als daß sich Kant von den Humischen Ausführungen hätte überzeugen lassen. Aber Kant bemerkte in diesen ersichtliche Fehler. Wenn Hume schon damit recht hatte, daß die erfolgreiche Anwendung des Kausalbegriffs überall die Gegenstände in der Erfahrung als gegeben voraussetzt, so läßt sich daraus allein unmöglich folgern, daß der Begriff seinen Ursprung nicht in der Vernunft haben könne. Wenn ferner dieser

Begriff unter Umständen zu fruchtlosen Anstrengungen führt, so braucht deshalb nicht an der Vernunftnotwendigkeit, der Apriorität des Begriffes gezweifelt zu werden; es könnte ja sehr wohl sein, daß mangelnde Urteilskraft einen an sich wahren Begriff mißbraucht hätte.

Kant zeigt nun dem Schotten, daß sich der Begriff zunächst nach seiner Abstammung aus dem Verstande mit anderen Begriffen seiner Art (den Kategorien) sicher herleiten lasse; daß man ihn aber nach seinem realen Gebrauche nur einsehen könne, wenn man Dinge an sich selbst und Erscheinungen zu unterscheiden gelernt oder, was dasselbe besagt, seine Grenzen bestimmt habe. In der Tat würde niemand die Realität und Gültigkeit des Begriffs mit Rücksicht auf Dinge an sich selbst beweisen können; darin hatte Hume ohne Zweifel recht. Erkannte indessen Hume die Erfahrung an, so ließ sich mit Rücksicht auf Erscheinungen unwiderleglich und einleuchtend zeigen, daß jener Begriff an der objektiven Verknüpfung von Wahrnehmungen zur Erfahrung als konstitutive Bedingung beteiligt ist. Durch diesen Begriff allein kann eine Verbindung des Früheren und Späteren gemäß diesem Zeitverhältnis *gedacht* werden.

Kant stützt sich also in diesen Bemühungen nicht auf die Erfahrung, obwohl er sie wie David Hume und jeder vernünftige Skeptiker überhaupt als wahre Erkenntnis und als ein Zeugnis anerkennt, aber er zeigt, daß sie der Gedankenform nach nur durch jenen Begriff möglich sei. Indem Kant durch eine umfassende Untersuchung aller an der Erkenntnis beteiligten Elementarbegriffe ihre objektive Wahrheit deduzierte, widerlegte er jede Art des Skeptizismus. Die Skepsis hatte Sinn, solange die Grenze verschwommen blieb und deshalb dreist und dogmatisch in der Metaphysik von jenseitigen Dingen Bestimmtes behauptet wurde. Sie ist sinnlos, wenn ihr die Grenze gezeigt und also auf dogmatisches Wissen, gegen das sie sich richtete, verzichtet wird. Immer innerhalb gezogener Grenzen bleibend, erschließt Kant so die Einsicht in die *erkennende* Natur des menschlichen Verstandes, womit seine Aufgabe ein für allemal gelöst ist. Alles kam bei dieser Untersuchung

auf die nur im Erkenntnisvermögen selbst auffindbare Grenze an.

Wenn nun der Kausalbegriff als ein wahrer Verstandesbegriff samt seiner objektiven Realität außer Zweifel steht, so wird niemand mit diesem Begriffe über die Erfahrungsgrenze in der Erwartung hinausgehen dürfen, durch diesen Begriff zu erkennbaren Objekten zu gelangen. Da aber der Begriff seinen Ursprung im Verstande hat, da ihm ferner die objektive Realität für Erfahrung überhaupt nachgewiesen werden konnte, so kann auch niemand beanstanden, daß man sich jenseits der Grenze noch einen Gegenstand überhaupt wenigstens denkt, daß man durch jenen Begriff an ihm Kausalität aus Freiheit annimmt, auch wenn eingesehen wird, daß dieser Gegenstand unerkennbar und objektiv völlig unerreichbar ist. Bei diesem Gedanken habe ich nur Sorge um die logische Möglichkeit zu tragen; diese aber ist eben durch jene Einsicht in die Wahrheit des Begriffes gerechtfertigt.

Wofern man sich den Begriff der Grenze zu voller Klarheit gebracht hat, so scheidet sie Erkennbares von Unerkennbarem. Damit wird allerdings der Vernunftgebrauch in der Erkenntnis von Objekten nach der einen Seite allein gerichtet, in dem er ohnedies ständig Erfolge und allgemeine Anerkennung und Übereinstimmung aufzuweisen hat. Niemand wird mehr nach der anderen Seite gehen, um seine Gedanken im luftleeren Raume spielen zu lassen, aber niemand kann auch Einspruch dagegen erheben, wenn den in jene verschlossene Region hinüberweisenden Ideen im diesseitigen Felde ein angemessener (immanenter) Gebrauch nachgewiesen wird. Dazu bedarf es keiner objektiven Erkenntnis, wie ja auf praktischem Gebiete uns nichts zugemutet wird, als den Ideen auf unserer Seite Realität zu verschaffen. Wir selbst sollen in der Erfahrung durch Ideen wirkende Ursachen sein.

So verhält es sich in der Tat mit der Idee der Freiheit, durch die wir uns jene Spontaneität auf Grund des Kausalbegriffs an Dingen an sich selbst denken dürfen und denken müssen, wenn auf praktischem Gebiet gefordert wird,

intellektuellen Vorschriften im Gegensatz zu physischen Antrieben Folge zu geben. Zur Spekulation aber, sagt Kant, „würden wir, wenn es uns damit auch gelänge, doch keinen Erwerb in Naturerkenntnis und in Ansehung der Gegenstände, die uns irgend gegeben werden, machen, sondern allenfalls einen weiten Schritt vom Sinnlichbedingten (bei welchem zu bleiben und die Kette der Ursachen fleißig zu durchwandern wir schon genug zu tun haben) zum Übersinnlichen tun und unser Erkenntnis von der Seite der Gründe zu vollenden und zu begrenzen, indessen daß immer eine unendliche Kluft zwischen jener Grenze und dem, was wir kennen, unausgefüllt übrigbliebe und wir mehr einer eitlen Fragesucht als gründlicher Wißbegierde Folge gegeben hätten".

Alle diese Gedanken bereiten, weil sie zwischen logischem und realem Verstandesgebrauch beständig unterscheiden müssen, nur der Darstellung gewisse Schwierigkeiten; an sich selbst sind sie allem wirklichen Vernunftgebrauch völlig gemäß. Wer versuchte, den Kausalbegriff und seine objektive Realität mit Rücksicht auf Dinge an sich selbst zu deduzieren, der würde mit Hume zu dem hoffnungslosen Resultate kommen, daß der Begriff aller Bedeutung verlustig und theoretisch unmöglich sei. Gilt er aber, wie sich einsehen läßt, für Gegenstände der Sinne allgemein, so bleibt uns unbenommen, durch diesen Begriff, obwohl wir keine Anschauung vom Objekte haben können, das Vermögen der Freiheit an Dingen an sich selbst wenigstens zu denken. Der Vernunftgebrauch in der Erfahrung bleibt dadurch unberührt und entspricht allen Anforderungen der Naturerkenntnis; dem praktischen Gebrauch aber bleibt es unbenommen, jenes der Erkenntnis verschlossene Feld nach wahrhaftem Vernunftbedürfnis, nicht nach Belieben, mit Ideen zu besetzen.

Vergleichen wir diese Ergebnisse mit der Antinomie. Daß die Vernunft zu allem Bedingten das Unbedingte *fordert*, darin verfährt sie ganz recht; ihr Fehler lag nur darin, daß sie den Verstand verleitete, Aufschluß darüber zu geben, in welcher Weise dieses Unbedingte zu setzen sei,

ob in eine unendliche Kette der Natur oder in einen Anfang durch Freiheit. Das konnte, wie gezeigt, der menschliche Verstand nicht leisten, weil er wirklich auf Zeitbedingungen eingeschränkt ist. Welche Erscheinung auch ins Auge gefaßt wird, so gelingt es dem Verstande nicht, die Reihe ihrer empirischen Bedingungen vollständig zu erfassen. Die Idee der Freiheit, die einen unbedingten Anfang sich denkt, liegt also außerhalb aller möglichen Erfahrung; sie bietet der spekulierenden, mit der Natur und dem Erkennen befaßten Vernunft nicht das mindeste Interesse.

Die Spekulation kann also nicht einmal ein Bedürfnis geltendmachen, das zu ihrer Annahme nötigte. Es bleibt immer ausgeschlossen, ihr ein der Idee völlig adäquates Beispiel in der Erfahrung zu geben. Der Naturforscher ist also sofern im Recht, als er sich diese Kausalität in seinen Erklärungen verbittet; wo aber sittliche Fragen, wie in der Psychologie, mit ins Spiel kommen, liegt ihm nur die empirische Beurteilung ob, für die die Vernunft mit zu Naturursachen gezählt wird. Sie hat es mit dem empirischen Charakter des Menschen zu tun, auf den allein unsere Erkenntnis sich erstreckt. Fragen, *wie* durch das intelligible Vermögen das Subjekt bestimmt werde, lassen sich nicht beantworten. Wie aber meine Vernunft in der Sinnenwelt Handlungen des Willens bestimmen kann, weiß ich und jedermann.

Die Spekulation löste also den Konflikt nicht für ihre, sondern die Zwecke der praktischen Vernunft; sie löste ihn nicht durch Erkenntnis des Objekts (synthetisch), sondern nur logisch (analytisch), indem sie unwiderleglich zeigte, wie sich Kausalität aus Freiheit *denken* lasse, ohne im mindesten dem Mechanismus der Naturnotwendigkeit, der vom Bedingten zur Bedingung ins unendliche *zurückzugehen* fordert, Abbruch zu tun. Dabei bediente sie sich keinerlei Hypothesen und Vermutungen, sondern sie bewies ganz strikt aus den völlig eindeutigen Begriffen von Erscheinungen und Dingen an sich selbst, daß kein Mensch, wer es auch sei, den vorgeblichen Widerspruch zwischen Natur und Freiheit einsehen könne. Diese Einsicht würde voraussetzen, daß der

Mensch die Erscheinungen und die Dinge an sich selbst nicht zu trennen brauchte, und daß er also sich eines vollständigen Begriffs oder vielmehr einer intellektuellen Anschauung der Objekte rühmen dürfte.

Die Antinomie ist eine charakteristische Erscheinung der dogmatischen Metaphysik. Historisch ist sie der Grund aller Skepsis, wie namentlich die antinomische Frage der Freiheit ein Streitobjekt der dogmatischen Philosophen immer gewesen ist. Diese Streitigkeiten durchziehen die ganze vorkantische Spekulation, die über den Freiheitsbegriff seit Leibniz und Bayle in unermüdlichen Anstrengungen behandelt worden ist. Es gibt keinen Gedanken über sie, der in jener Zeit nicht geäußert worden wäre; der Spekulation haben zwei Jahrhunderte philosophischen Nachdenkens nichts zu erfinden übriggelassen. Stritten sich im Altertume die Anschauungen Platos und Epikurs dogmatisch um die Sache, so untergrub ihnen die Skepsis den Boden. In dem Zeitalter geoffenbarter Religionen berief sich die Skepsis mit demselben allgemeinen Mißtrauen gegen die menschliche Vernunft auf die Offenbarung, auf eine historische, nicht allen Menschen gleich verbindliche und gleich beglaubigte Tatsache. Diesem Verzicht auf eine Einsicht in Gedanken, die dem Menschen am nächsten liegen, tritt Kant mit unerschütterlichem Vertrauen in die Vernunft entgegen. Sie einigt jene Parteien auf Grund der Grenzbestimmung.

Kants Lehre von der Kausalität erweist sich durch die Lösung der Kategorie als gründlich, wie auch sein allgemeiner Lehrbegriff. Faßt man diesen zunächst als einen Versuch auf, obwohl er schon für sich völlig einzusehen ist, so ergänzen sich die Kategorien- und die Antinomienlehre zu dem vollständigen Begriff von unserer Erkenntnis. Die Spekulation mußte angesichts des Fortschritts rationaler Erkenntnis in der Mathematik und reinen Naturlehre und angesichts der immer wiederkehrenden Streitigkeiten in der dogmatischen Metaphysik notwendig auf eine Lösung führen, die das Gebiet der Erfahrung aus der Vernunft selbst abgrenzte; sollte aber ein vernünftiger Friede zustande kommen, so mußte die Unerreichbarkeit des jenseitigen Feldes nicht

skeptisch aus den Mißerfolgen geschlossen, sondern aus den feststellbaren Fähigkeiten des Erkenntnisvermögens eingesehen worden sein. Auf diese Weise konnte Kant den Gedanken der Freiheit für das praktische Interesse der handelnden Vernunft verteidigen; auf ihrem eigenen Gebiete aber wird diese Idee niemals nach dem Objekt und nach der Frage: wie sie selbst möglich sei, in Anspruch genommen. Stellt sich ihr der Naturforscher entgegen, so kann man ihn bündig über seine Voreile belehren. Er kann, wie viel er auch wüßte, einen vollständigen Begriff von der Welt der Erscheinungen oder auch nur von einer Erscheinung und von ihren vollständigen Bedingungen nicht haben und nie erhalten. Er kann uns also auch nicht darüber belehren, daß die Kette der Naturbedingungen unendlich wirklich sei, und daß also auch nur wirkende Natur existiere. Mit Mutmaßungen, scheinbar begründeten wissenschaftlichen Meinungen kann er hier nicht wirken. Sie würden Lotterielosen gleichen, bei denen es nur Nieten gibt. Die Entscheidung kann ja nie getroffen werden; der schnelle Beifall der Menge aber ist Schall und Rauch, beweisen kann er nicht. Im Gegenteil spricht er gegen den „Philosophen". Wo ein großer Mann mit ernster Arbeit und mit neuen Gedanken vor das Publikum hintritt, da wäre rasches Verständnis ein Wunder zu nennen. Deshalb bat der Mann, der nur verstanden sein wollte, immer wieder um Geduld. Wo ist sie je geübt worden?

Wer zu wissen vorgibt, daß Freiheit unmöglich ist, der täuscht sich und andere. Die Lehre von der Freiheit ist von Kant gelöst. In sehr bescheidener, aber in abschließender Weise; und nicht, weil sie von einem großen Manne herrührt, ist sie anzuerkennen, sondern weil sie klar, einfach, deutlich und unwidersprechlich wahr ist.

Replik an Julius Baumann.

In einer soeben erscheinenden Schrift: „Welt und Lebensansicht in ihren realwissenschaftlichen Grundzügen" (Gotha 1906) geht Baumann auf meine Widerlegung seines Anti-Kant ein, ohne die von mir geltendgemachten Gründe zu entkräften. Baumann empfiehlt meine Schrift allen Freunden der Frage „Ob Kant oder nicht Kant" zur vergleichenden Erwägung; er stellt also anderen die Entscheidung anheim. Dennoch geben mir seine Ausführungen erneuten Anlaß, auf die streitigen Fragen, im besonderen auf die transzendentale Idealität von Raum und Zeit einzugehen. Vorerst bemerken wir ganz allgemein, daß keine empirische Erörterung jemals die Kantischen Probleme der Kritik getroffen hat, noch mehr, wir fahren fort zu bestreiten, daß sie jemals durch sie getroffen werden könnten.

Baumann beanstandet die Worte unserer Schrift: „Tiedemanns Angriffe sind zum ersten Male bündig widerlegt in Joh. Schultz' Schrift: Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft 1789." Dieser Tiedemann sei nicht der Tiedemann aus den Jahren 1794 und 1798, den er uns in seinem Anti-Kant vorgeführt habe. Wir bedauern, daß Baumann warnt, jenen Worten zu folgen, denn sie entsprechen dem Sachverhalt genau. Wir erfahren von Baumann weder, daß die ersten Angriffe von Tiedemann auf Grund jener bündigen Widerlegung zurückgenommen wären, noch, daß Tiedemann selbst von einer Wandlung seiner Auffassung berichtet hätte. Finden sich die von Schultz widerlegten Angriffe nicht wörtlich in den späteren Schriften, so

entspringen doch alle Tiedemannschen Einwürfe denselben Mißverständnissen. Adoptiert aber Baumann die von Schultz 1789 vorgebrachten Gründe, so kann er sich auch nicht weigern, alle ihre Konsequenzen mit in den Kauf zu nehmen. Denn es lassen sich in diesen Fragen einzelne nicht aus dem Zusammenhange aussondern. Im übrigen war Tiedemann als ein Vorbild für die moderne Psychologie bezeichnet worden; von welchem Zeitpunkte ist er das gewesen?

Baumann gibt nun von seinem vermeintlichen Vorkämpfer eine neue Schriftstelle; enthält sie das, was eigentlich zu widerlegen war, so ist sie sowohl hinsichtlich ihrer mißverständlichen Voraussetzungen wie ihrer Behauptungen von Kant selbst gegen Tiedemanns Freund Eberhard, von Schultz, auch von mir zur Genüge behandelt worden. Die Einwürfe drehen sich immer um denselben Irrtum in den eigenen Begriffen. Der Unterschied zwischen absoluter und empirischer Realität — obwohl diese Begriffe nur auf eine einzige Weise zu scheiden sind — ist ebensowenig wie der der Apriorität und der Zweck der kritischen Frage zur Deutlichkeit gekommen. Wir erinnern auch an Trendelenburg, der ebenfalls mit Erneuerung längst widerlegter Einwürfe vom Raume beide Arten der Realität für möglich erklärte, ein ganz bestimmtes Symptom dafür, daß er die Frage und also sich selber nicht verstand.

Joh. Schultz ist von mir aus verschiedenen Gründen herangezogen worden. An Angriffspunkten für die vorliegende Schrift Baumanns fehlte es uns ja nicht; zu ihrer Widerlegung ist wirklich die Klärung einiger wenigen fundamentalen Irrtümer angesichts des systematischen Zusammenhangs bei Kant und einer zu fordernden systematischen Einheit überhaupt ausreichend. Aber es wird durch Schultz gezeigt, daß dieselben Fragen und zwar in einem etwas anderen Niveau schon im 18. Jahrhundert diskutiert worden sind. Es gibt keine Kontroverse von Bedeutung, die sich nicht auch bei Mellin ausgetragen findet. Das wirft auf den „Fortschritt" in der Philosophie zweifellos, wie auch über ihre Probleme geurteilt werden sollte, ein recht bedenkliches Licht.

Euler sagt von den Philosophen: „Aber es ist nichts mit diesen Leuten zu gewinnen, da sie eher die größten Ungereimtheiten behaupten, als ihren Fehler gestehen wollen." Eben daß Tiedemann nach den Schultzischen Bemühungen seinen Widerspruch aufrecht erhielt, beweist, daß er über die bündigsten Ausführungen mit derselben Überlegenheit sich hinwegsetzte, die uns Kantischer Lehre gegenüber aller Orten begegnet. Die Nürnberger aber henkten niemanden, bevor sie ihn hatten. Tiedemann urteilte unbekümmert um alle Anstrengungen, alle Darlegungen, alle Gründe der Gegner, obwohl er das Bewußtsein nicht haben konnte: Ich weiß genau, was Kant denkt und will.

Der Tiedemann, dem Mellin einst völlige Unkunde in der Geometrie vorwarf, war vom Jahre 1796. Ihm fehlte, wie ich an Beispielen bewiesen habe, Einsicht in die Aufgabestellung, ihm fehlte vor allen, wie durch einen krassen Ausspruch und durch Zitate aus Baumanns Wiedergabe bewiesen worden ist, das Urteil über elementare mathematische Anschauungen (unendliche Teilung); sie sind aber für das Verständnis Kants, geschweige für eine abweisende Kritik unerläßlich. In diesem Punkte sowenig wie in der dogmatischen Gesamtauffassung, die Tiedemann durch skeptische Argumente selbst in das zweideutigste Licht setzte, unterscheidet sich der frühere Tiedemann von dem späteren um ein Haar.

Joh. Schultz war von uns ferner zum Beweise dafür herangezogen worden, daß Baumanns psychologische Einwürfe gegen Kant auf einer Verkennung damaliger Psychologie beruhen. Sah Baumann mit Dessoir in Tiedemann ein Vorbild, so erscheint es zum zweiten Male auch in Joh. Schultz. Aber die modernen Entdeckungen im 18. Jahrhundert möchten noch zu vielen anderen Vorbildern führen. Der ganze Status jener Zeit wird vielfach völlig unrichtig beurteilt. Wenn eine persönliche Bemerkung gestattet ist: Als ich zum ersten Male von den historischen Berichten zu den Schriften selbst kam, bemerkte ich mit Erstaunen, wie unzutreffend der Leser dieser Berichte über die Vergangenheit unterrichtet wird. Wie sie zustande gekommen sind?

Man denke sich, daß jemand über die Instrumente eines physikalischen Kabinetts berichtete, von denen er nur die Namen notdürftig kennt. Die Geschichte der Philosophie gibt wirklich keinen Begriff von den Bemühungen früherer Zeit. Obwohl sich Kants Lehre an dogmatische Philosophie nicht anknüpfen läßt, liegen doch ihre Wurzeln in der damaligen Schule mit ihrer vorbildlichen Peinlichkeit; sie läßt sich mit heutigen Verhältnissen nicht vergleichen. Daß dann wieder Spinoza mit dem alten Kunstgriff anderer Worte erneuert, aber nicht verbessert wurde, daß sich das Rasen mit der Vernunft bis zu Schelling unter ständig zunehmender philosophischer Eitelkeit steigerte, daran ist Kant unschuldig. Auch Spinoza möchte sich wohl ähnlich zu seinen Nachfolgern verhalten wie Kant zu den modernen „Kantianern".

„Wodurch leidet gegenwärtig", schrieb im Jahre 1843 H. G. E. Paulus, „die Wissenschaftlichkeit am meisten? Dadurch, daß die belletristische Popularphilosophie veranlaßt hat, von dem Wolffischen Extrem des Definierens und Demonstrierens auf das Äußerste überzugehen, die Kunstworte ohne Begriffsbestimmung nach Belieben zu verwechseln, statt der Beweise die Miene anzunehmen, wie wenn sie als einverstanden vorauszusetzen wären und der geistreiche Belehrer sich schämen müßte, seine hohen Ideen vor dem Verstande zu rechtfertigen. Wodurch geht die Belehrung in Meinung über? Wodurch ist Philosophie zur Parteisache, wie zum mystischen Eigentum etlicher Personen geworden, so daß nur, was „Er gesagt" habe, gestritten wird, weil man von vorneher das Orakel nicht fragte, warum es so absprechen dürfe? Woher das staunende Warten, das stummgeduldige Wortauffassen, das demütige Hingeben in prophetenartige Verheißungen von Aufschlüssen, die da kommen sollen, die Enderklärung der Hörer, daß man zwar nicht sagen könne, was man verstanden habe, daß es aber bewunderungswürdig, ergreifend, tiefgedacht, kurz „überseiend" sei?" [1])

[1]) Derselbe Schriftsteller sagt ferner, was heute noch mehr als früher gilt, namentlich auch von populär-philosophischen Artikeln in unseren

Als der Rückschlag kam, hatte die Philosophie weniger als nichts, eine durch und durch unwahrhaftige verderbte Spekulation mit ihren prahlenden Worten vor sich liegen. Da sollte es dann Kant sein, bei dem die aller Schulung und Einsicht ermangelnde Philosophie wieder anfing, ohne daß bedacht worden ist, daß dieser Mann nicht den Anfang, sondern den Abschluß langer Bemühungen bedeutet. Kant hatte Erfolge durch seine scharfe Trennung der Probleme; wir verfielen nicht in diesen „Fehler" und mischten zunächst wieder alles hübsch durcheinander. Kant verwies seine Leser hinsichtlich der Begriffe an Baumgarten und die metaphysischen Lehrbücher, wir aber fingen mit Kant an, ohne einen der Begriffe seiner Schule sicher zu haben. Der Ruf: „Zurück auf Kant" war die naivste Kundgebung, die je in der Philosophie ausgesprochen worden ist. Und mit ihr fing das Buchstabieren, Kritisieren, Verbessern, Weiterführen, die historische Entwicklung von Gedanken an, die noch heute unverstanden sind. Alles mit einem Male! Die Resultate der sich an jenen Ruf anknüpfenden Bemühungen liegen in einer schier undurchdringlichen Wolke von Mißverstand vor uns.

Übertreibung![1]) Nun braucht wirklich niemand um den

Tages- und Wochenschriften: „Dies ist die täuschende Manier, durch locker hingeworfene, vorüberrauschende Sätze, die wegen Unklarheit und Unbestimmtheit nicht einmal im Gedächtnis aufgefaßt werden können, ein prüfendes Überdenken unmöglich machen; wie wenn den Hörern des Unerhörten keineswegs das Begreifen und Beurteilen, sondern bloß die Klugheit zukomme, daß Keiner dem Andern sein Bewußtsein, das Unbegreifliche nicht begriffen zu haben eingestehe, um nicht sich wie unbegabt für die höchste Weisheit zu verraten". Wann wird sich das Publikum selbst gegen die „philosophischen" Artikel auflehnen, die ihm überall geboten werden? Sollte es wirklich nicht bemerken, daß dabei auf seine Naivität spekuliert wird? Wenn es die Aufsätze wirklich versteht, so leistet es mehr als ihre Verfasser.

[1]) Ein fernerer Vorwurf, den der Verfasser mit lächelnder Verwunderung immer wieder über sich ergehen lassen muß, lautet: Einseitigkeit. Er sieht nur Kant. (Daß ich ein „orthodoxer Kantianer" bin, weiß ich längst und durch die beständige Erinnerung daran ganz sicher; überraschend war mir nur, daß das irgendeinen Leser, der durch Kritiken be-

Beweis verlegen zu sein. Wir haben Beispiele in Hülle und Fülle für unsere Behauptung schon erbracht und verweisen hier nur auf eine einzige Tatsache. In der Kantausgabe der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften finden sich folgende Worte: Kant „*hat versucht an den absoluten Raum zu glauben und nur an die absolute Bewegung nicht zu glauben*". Diese Entdeckung der Akademieausgabe kann wirklich nicht übertroffen werden. In jenen wenigen Worten steckt ein Mißverständnis der Kantischen Grundbegriffe Raum und Idee, von dem Begriffe des Glaubens ganz zu schweigen. Wie diese Stelle entstanden ist, würde leicht an dem mechanischen Gedankengang ihres Urhebers nachzuweisen sein. Der absolute Raum entspringt einer Idee, wo man es mit Ideen zu tun hat, kann man an Objekte nur glauben, also *glaubt* Kant an den absoluten Raum. Aber man denke sich, daß Kant selbst einen Blick in die Ausgabe seiner Werke tun könnte! Kant hatte das Bewußtsein der Freiheit, er glaubte an Gott, Unsterblich-

---

lehrt werden soll, interessieren kann.) Indessen zielen doch alle Anstrengungen jenes Mannes nach einem allgemeinen Standpunkte, der *alle* Richtungen übersehen läßt. Darin liegt seine ganze Bedeutung, wie überhaupt der Zweck jeder wissenschaftlichen Bemühung. Mag es nun unbescheiden klingen, wenn ich behaupte, daß auch der Schüler Kants auf eine Höhe geführt wird, von der sich alle Möglichkeiten der Metaphysik übersehen lassen, so entspringt dies Bewußtsein, weil es durch Arbeit gewonnen ist, keiner Unbescheidenheit. In dem Vorwurf liegt ein Verkennen philosophischer Arbeit, wie es namentlich grober Empirie eigen ist. Kants Kritik enthält den Schlüssel für alle metaphysischen Richtungen. Wer jene versteht, hat zugleich einen Leitfaden für das Studium der Geschichte der Philosophie. Mit dem Verständnis wird er von den modernen philosophischen Jugenderscheinungen frei, mögen sie sich an noch so gefeierte Namen knüpfen. Kant hat zweifellos der Nachwelt viele Aufgaben zur Bearbeitung hinterlassen; sie liegen aber tiefer, nicht in dem Niveau, mit dem sich unsere Zeit begnügt, die in Stuart Mill und Herbert Spencer große Philosophen bewunderte. Das Eine, was heute zunächst not tut, ist Herstellung der *Einsicht*, daß die Kantische Kritik buchstäblich hält, was ihr Urheber verspricht. Weil der Verfasser diese Aufgabe zur Zeit für die wichtigste hält, schlägt er immer wieder in dieselbe Kerbe. Er ist sich bewußt, sein Ziel sicher vor Augen zu haben; somit schießt er auch nicht, wie ihm nun häufig genug eröffnet worden ist, darüber hinaus.

keit der Seele, und er versuchte, auch an den absoluten Raum zu glauben! So steht es in der „Standard-Ausgabe" seiner Werke. Wann wird die Akademie aus ihrem Schlummer erwachen? Kann sie solche Sinnlosigkeiten mit ihrer Autorität decken? Entspräche das übliche bequeme, „vornehme" Schweigen wahrer Würde und philosophischer Wahrheit?

Wir knüpfen hieran noch einige Bemerkungen über das Verhältnis der Kritik zur Psychologie, über eine „aktuelle Frage". Kant sagt in seiner Kritik genau, was er ins Auge fassen und wovon er abgesehen wissen will. Er warnt geradezu, „daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bei weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern sich einfallen lasse, daß nämlich etwa Farben, Geschmack usw. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres Subjekts, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden." Die Kritik treibt keine empirische Psychologie; sie hält sich alles fern, was dieser allein zufällt, weil sie sich mit ihren Voraussetzungen ebensosehr wie mit denen der körperlichen Natur beschäftigt. Es kehrt sich heute kaum jemand an diese Warnung und doch verhindert sie, einer Zweideutigkeit des Terminus subjektiv zu verfallen. (Vor hundert Jahren hatte man die termini subjektiv-subjektiv und subjektiv-objektiv vorgeschlagen, eine Subtilität, die ganz unnötig ist, wenn man den Begriff des Transzendentalen erfaßt hat.) Tausendmal fängt heute die Erklärung Kants mit der „Subjektivität" der Empfindungen an; Locke ist dann Vorgänger (als ob nicht diese Subjektivität im Altertume, wo es auch schon Taube und Blinde gab, jedermann bekannt gewesen wäre); Johannes Müller und Helmholtz werden sodann als Nachfolger und Zeugen mit Ergebnissen angerufen, die an sich selbst richtig sein mögen, für die Kantische Lehre aber ganz gleichgültig sind. Denn es handelt sich bei allen diesen Untersuchungen um empirische Unterschiede, von denen Grundprinzipien der Erkenntnis zur Verhütung der Verwirrung absehen müssen. Auf der anderen Seite wird von „Kantianern" unter Bekämpfung des „Psychologismus" der Begriff des Transzendentalen

so behandelt, als ob er von Kant aus der Luft gegriffen wäre. Es werden Abhandlungen über den Unterschied von Transzendentalphilosophie und Psychologie geschrieben, der mit wenigen Worten abzufertigen und überdies bei Kant genau erklärt ist.[1]) Die Kritik der reinen Vernunft ist transzendentale Psychologie; sie muß es sein.

Empirische Psychologie und Wissenschaft von der äußeren Natur setzen beide dasselbe Erkenntnisvermögen voraus. Kritik des reinen Erkenntnisvermögens, das sich nur durch Absonderung des gleichgültigen Inhalts und sonstiger Erscheinungen im Bewußtsein vor Augen stellen läßt, behandelt somit, ähnlich wie die Logik, Leistungen und Gesetze des Gemüts unter völlig bestimmter Begrenzung der Aufgabe — einer Begrenzung, die schon so viel wie die halbe Lösung bedeutet. Wo Kant diese Aufgabe von der Psychologie unterscheidet, hat er die empirische Psychologie im Auge. Wer von ihr die Logik zu unterscheiden gelernt hat, muß auch die Kritik von ihr trennen können. Jene beschäftigt sich mit dem Denken schlechthin, diese behält auch bei Erwägung des Denkens den Gegenstand im Auge; jene erwägt Begriff, Urteil, Schluß, Methoden, sofern der Gegenstand vorausgesetzt ist, diese, sofern diese Leistungen des Erkenntnisvermögens an der Erkenntnis von Gegenständen a priori beteiligt sind. Denkt man über diesen Unterschied nach, so wird eingesehen, daß die Kantische Aufgabe notwendig einmal auftauchen mußte, sofern sich die Menschen über gewisse Gegenstände immer, über die Möglichkeit anderer niemals einigen konnten. Die Aufgabe ist durch die Spekulationen der griechischen Metaphysik, die Sinnen- und Verstandeswesen, Phänomena und Noumena schied, bezeichnet; ein Unterschied, der in der Metaphysik aller Völker wiederkehrt. Wie kommt es, daß sich

[1]) Soeben kommt mir eine neue Schrift über Kants Methodologie von Dr. Oskar Ewald vor Augen, nach der Kant „die methodologische Frage selber nicht zu voller Klarheit gediehen war". Da liest man so seltsame Worte als Kantischen Gedanken (S. 57): „Seele, Welt, Gott sind nicht Objekte, greifbar für Erkenntnis oder Anschauung, sondern Funktionen." Das genügt.

a priori von den Gegenständen der Erfahrung synthetisch urteilen (Mathematik, reine Naturlehre), während sich über die darüber hinausgehenden Probleme trotz aller Vernunft der Friede nie herstellen läßt? Woher stammen trotz gemeinsamer Vernunft die verschiedenen, sich widerstreitenden Auffassungen?

Die Kritik der reinen Vernunft ist, wie schon der Titel sagt, keine Kritik der Erfahrung, sondern eine Selbstprüfung des aprioriischen Vermögens, das nicht trügerisch, aber der Täuschung eben jenes Unterschieds wegen ausgesetzt ist. Die Kritik weist nach, woher die Notwendigkeit reiner Anschauung und Begriffe entspringt; sie zeigt, daß jene Unterscheidung mit der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens notwendig verknüpft ist. Ohne daß man sich über sie Rechenschaft gegeben hat, ist Metaphysik als Wissenschaft, welches auch ihre Behauptungen sein möchten, nicht möglich, obwohl die unausrottbare Naturanlage immer zu Versuchen ermuntert hat. Wer sich jemals in seinen Erfahrungen zum Bewußtsein brachte, was er von den Gegenständen erkennt und woran er sie wiedererkennt, dem mußte auch bei tieferem Nachdenken die Frage aufstoßen: Was bedeuten diese Gegenstände noch, wenn ich sie unabhängig von der Vermittlerin Sinnlichkeit denke? Nun läßt sich der Anteil dieser Vermittlerin am Erkennen nur durch Absonderung, nicht, wie bei Stoffen des Chemikers, realiter scheiden. Daher war die Kantische Veränderung der Methode das notwendige Erfordernis zur Lösung jener uralten Konflikte der Metaphysik. Kant ließ die Dinge in Frieden und fragte: Was kann ich von ihnen erkennen, was habe ich noch von Gegenständen im Gedanken, im Verstande, wenn ich von den Sinnen und allen ihren Daten, wie das zweifellos in meiner Macht steht, absehe? — Bemerkenswert ist, daß sich heutzutage die Philosophen noch streiten und fragen, ob es so etwas wie Apriorität gebe, wo sie anfange und ende, während dieser Faktor beim Erkennen für das ganze Problem gegeben und von Kant genau abgegrenzt ist.[1]) Wer

[1]) Moderne Vererbungs- und Entwicklungstheorien könnten zu dem

reine Vernunft (Apriorität) kritisiert, auf ihre Tragkraft prüft, kann es nur, wenn er sie selbst zu isolieren vermag. Das ganze Problem beschränkt sich dann darauf, mit der Quelle aller Wahrheit auch die Quelle des Irrtums aufzudecken, der in den sich widersprechenden Ergebnissen der Metaphysiker klar vor Augen liegt. Die Berufung auf individuelle Verschiedenheiten scheidet hier völlig aus, wenn anders es sich bei der Metaphysik um Wissenschaft handelt, die gelehrt und durch Begriffe mitgeteilt werden kann. Der „Individualismus" mag den Konventikeln von Sektengemeinden, den Inspirationen ihrer Mitglieder überlassen bleiben.

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir auf Baumanns neue Ausführungen eingehen. Wie er früher Tiedemann als Zeugen gegen Kant aufgerufen hat, so hält er sich bei dem neuen Angriff zur Feststellung „verwunderlicher Ansätze über die Dinge an sich selbst" an einen Verteidiger Kantischer Lehre, an Joh. Schultz, dessen Polemik gegen Tiedemann von uns reproduziert worden ist. Baumann gibt Auszüge aus Joh. Schultz: „Erläuterungen über des Professor Kant Kritik d. r. V." (1784, wiederabgedruckt 1791), indem er fragt: „Werden diese Hauptpunkte durch Joh. Schultz klarer gemacht, als sie von Anfang an bis heute vielen Denkern erschienen sind?" Dies Zugeständnis ist dankenswert, denn es läßt hoffen, daß diese Unklarheit zu heben ist. Verständnislose Zustimmung hat der Kantischen Lehre mehr geschadet als eine Opposition, der es wirklich um Klarheit zu tun war.

Mir sind jene Schultzschen Erläuterungen nicht zur Hand; ich habe sie nie vor Augen gehabt. Alles aber,

---

Begriffe der Apriorität durch folgende „Katechisation" über den ursprünglichen Erwerb vielleicht hingeleitet werden:

Lehrer: Bedenk, o Kind! woher sind diese Gaben?
Du kannst nichts von dir selber haben.
Kind: Ei! Alles hab' ich vom Papa.
Lehrer: Und der, woher hat's der?
Kind: Vom Großpapa.
Lehrer: Nicht doch! Woher hat's denn der Großpapa bekommen?
Kind: Der hat's genommen.

was Baumann reproduziert, zeigt vollständiges Verständnis bei Joh. Schultz, was nicht wundernimmt, da dies Verständnis von der sachverständigsten Stelle, von Immanuel Kant selbst, bezeugt worden ist, da ferner die Zitate von Schultz fast ausschließlich mit geringen Abweichungen ziemlich wörtlich der Kritik der reinen Vernunft entstammen.[1]) Interessant wäre uns aber gewesen, die Abweichungen kennen zu lernen, die Baumann zwischen den Schultzischen und unseren gegen seinen Anti-Kant gerichteten Ausführungen bemerkt hat. Auch ist uns unverständlich geblieben, was Baumann unter „offiziellen" und „offiziösen" Erklärungen (S. 8 u. 9) bei Schultz versteht, die sich beide auch in der Kritik der reinen Vernunft selbst vorfinden. Bei den transzendentalen Hypothesen, die im Anschluß daran gegeben werden, hat allerdings der Leser

---

[1]) Kant wurde im Jahre 1797 von Joh. Aug. Schlettwein in Greifswald mit der bestimmten Frage gestellt: „welcher unter den Streitern wohl seine Schriften, wenigstens die Hauptpunkte derselben, wirklich versteht, wie er solche verstanden wissen will". „Ich antworte darauf unbedenklich", schrieb Kant: „es ist der würdige Hofprediger und ordentliche Professor der Mathematik allhier, Herr Schultz; dessen Schriften über das kritische System, unter dem Titel: Prüfung ꝛc. Herr Schlettwein nur nachzusehen hat.

Nur bedinge ich mir hierbei aus, anzunehmen: daß ich seine (des Herrn Hofpredigers) Worte nach dem Buchstaben, nicht nach einem vorgeblich darin liegenden Geist (da man in dasselbe hineintragen kann, was einem gefällt) brauche. Was andere mit eben denselben Ausdrücken für Begriffe zu verbinden gut befunden haben mögen, das geht mich und den gelehrten Mann, auf den ich kompromittiere, nichts an; den Sinn aber, den dieser damit verbindet, kann man aus dem Gebrauch desselben im Zusammenhange des Buches nicht verfehlen." Kant lehnt also Schultz nicht ab. Aber er möchte wohl, wie hier „Kantianer" jener Zeit, so auch die „Neukantianer" von sich abwehren. Otto Liebmann, auf den Baumann verweist, schrieb beim Kantjubiläum: „Auf den Geist, nicht auf den Buchstaben kommt es an, auf den Gehalt, nicht auf die Formeln". Wer kannte nun wohl die Kritik der reinen Vernunft besser, Kant oder Otto Liebmann? — Ähnliche Redewendungen wie diese von Liebmann sind zu Dutzenden im Umlauf. Ein Schein von Wahrheit, der ihnen anhaftet, verfehlt niemals seine Wirkung beim Publikum, und doch würde sich niemand ihrer bedienen, der die Aufgabe der kritischen Untersuchungen — sie mögen nun richtig sein oder nicht — verstanden hat.

allen Anlaß, vorsichtig zu sein, damit er sie nicht mißverstehe; wir können darüber hinweggehen, nachdem wir sie vor kurzem in unserer Schrift „Kants ‚Privatmeinungen' über das Jenseits und Die Kantausgabe der Kgl. preuß. Akademie" ausführlich erörtert haben.

Wir fürchten indessen, daß der Leser Baumanns durch seine Wiedergabe einzelner Stellen nie und nimmer zur Bejahung obiger Frage gelangen kann. Alle Erläuterungen, wie sie von Schultz oder von Mellin, bei dem sich übrigens alle erdenklichen Einwürfe schon widerlegt finden, herrühren, geben Stützen für das Studium der Kritik, das sie erleichtern wollen. Selbst die Prolegomena, die Kant selbst zum besseren Verständnis der Kritik in analytischer Lehrart geschrieben hat, machen die Durcharbeitung dieses Buches und genaue Übersicht des Zusammenhangs nicht unentbehrlich. In diesem Werke ist nichts, wie die modernen „Kantianer" meinen, zu „erforschen"; die Lehre ist einfach, wie auch sonst ein Lehrbuch, zu studieren. Auf andere Weise läßt sich nicht zu einem entscheidenden Urteil kommen. Daß sich aber heute so verschiedene, sich widersprechende Richtungen bei Kant wiederzufinden glauben, läßt vermuten, daß sie nur die logische Einheit zu entdecken brauchen, die bei Kant herrscht, um in der Philosophie einmal den Anfang mit dem Novum in der Metaphysik zu machen: nämlich von einem Vorgänger wirklich etwas zu lernen. Dabei brauchen sie nicht unkritisch zu verfahren; mögen sie nur strenge prüfen. Metaphysik ist so wenig wie Logik eine Sache der Partei, denn alle Parteien vereinigt der Denker in sich selbst. Niemand hat vor dem anderen etwas voraus.

Die Kritik der reinen Vernunft hat Mängel in der Darstellung, wie Kant selbst gern zugestand und wie sie jeder philosophische Vortrag haben wird. So gewappnet wie der mathematische Vortrag kann er nicht einherschreiten, was der Apodiktizität und der Einsicht in die Deduktionen und Resultate nicht, wohl aber ihrer Auffassung und Aneignung Schwierigkeiten entgegensetzt. Bis zum heutigen Tage aber existiert kein Buch, das das Studium der Kritik entbehrlich machen

könnte. Es enthält auch bis zu diesem Tage die beste Darstellung, die existiert; der Weg zu seinem Verständnis wird durch moderne Interpretation nicht geebnet, sondern versperrt. Da jene kleinen Mängel erst nach vollkommenem Verständnis entdeckt werden, so darf nicht mit ihrer Beseitigung *angefangen* werden, sonst kommt der Studierende auf die Abwege der „Kantphilologie", die ein sinnloses Unternehmen ist. Der Zusammenhang des Buches läßt keinen seiner Begriffe verfehlen, die mit unvergleichlicher Kunst und ohne Künstelei den Zusammenhang der eigenen Vernunft in architektonischer Einheit vor Augen führen. Jeder Irrtum, in den der Leser geführt worden ist, kostet Zeit; da können Männer wie Schultz und Mellin wohl manchen in die richtige Bahn leiten. Ein Mittel aber zur Erhaltung des Buches und seiner Lehre ist nur der mündliche Unterricht; er könnte am ehesten Mißverständnisse zerstreuen. Bei der schriftlichen Darstellung sieht der Interpret diese Mißverständnisse immer vor Augen, aber er schadet, wie das auch bei Kant der Fall war, seiner Darstellung selbst, wenn er der Versuchung nachgibt, sie mit der positiven Lehre zugleich zu berücksichtigen. Nur ein auf der sicheren Basis vollkommenen Verstehens erteilter Unterricht kann dem Einzelnen eine Arbeit abnehmen, die in ihrer Eigenart nicht jedermanns Sache und mit unsäglichen Mühen verknüpft ist. Eine mangelhafte Belehrung *über* Kant, die nicht sogleich in die richtigen Wege leiten kann, ist für den Schüler, der nicht mit Worten zufrieden ist, das Gefährlichste, Verwirrendste, was es gibt.

Wir gehen nunmehr auf Baumanns neue Einwürfe im einzelnen etwas näher ein. Bei ihm wird folgende Stelle aus Schultz' Erläuterungen wiedergegeben: „Daraus, daß Raum und Zeit aprioriſche sinnliche Anschauungen sind, zieht der Verfasser (Kant) folgende sehr merkwürdige Schlüsse: 1) Raum und Zeit sind die subjektiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit, und 2) eben darum sind sie weder etwas vor sich Bestehendes, noch Eigenschaften und Bestimmungen, die an Dingen an sich selbst haften."

Baumann fügt diesen Worten hinzu: „Schultz macht

den Kantischen Schluß mit: was a priori ist, ist eben damit erwiesen als in dem Teil unseres Vorstellens gegeben, der über Wahrnehmung hinausgeht; was diesem Teile unseres Vorstellens angehört, ist eben darum den Dingen abzusprechen — während nur folgt, daß solches nicht ohne weiteres den Dingen beigelegt werden kann."

Hier liegen nun ersichtliche Irrtümer Baumanns zugrunde. Wie hätte denn wohl Kant sagen können, daß über Wahrnehmung hinausgeht, was a priori ist, da er in der Wahrnehmung selbst aprioriſche Elemente fand? Wir gehen allerdings mit aprioriſchen Urteilen über gegebene Wahrnehmung zu anderen möglichen Wahrnehmungen hinaus, das ist richtig. Diese Urteile nannte Kant synthetische Urteile a priori, die er wiederum in reinen Vernunftwissenschaften, zugleich aber auch in der Erfahrung (in der Verknüpfung von Wahrnehmungen durch den Verstand) fand. Kant hat nun behauptet, daß solche synthetische Urteile a priori einer Legitimation, eines Rechtsgrundes bedürfen, damit man die Grenzen kennen lerne, innerhalb deren sie gültig sind. Er hat zu wiederholten Malen betont, daß diese Deduktion für die Erfahrung selbst relativ gleichgültig ist, daß sie nur den Zweck hat, dem Gebrauch jener synthetischen Urteile a priori, dem synthetischen Gebrauche des Verstandes, die Grenzen zu bestimmen, da ersichtlich die Metaphysik der Verführung unterliege, über sie hinauszugehen, wo die Vernunft dann ohne Steuer und Kompaß auf einem uferlosen Meere sich herumtreibe.

Er hat ferner gezeigt, daß diese synthetischen Urteile a priori sich nur mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung rechtfertigen lassen und daß die Grundbegriffe des Verstandes (Größe, Eigenschaften, Beziehungen) jenseits der Erfahrung Sinn und Bedeutung einbüßen, obwohl, wie Gegenstände der Erfahrung von Dingen an sich in Gedanken, so auch die Begriffe, durch die jedes Etwas überhaupt gedacht wird, als bloß intellektuell, noch von den sinnlich affizierten Begriffen geschieden werden können.

Wir können jenseits der Erfahrungen nichts a priori mit-

einander synthetisch verknüpfen. Damit hat Kant die Täuschung aufgedeckt, die in der dogmatischen Ontologie vorlag. Sie glaubte die Dinge überhaupt und an sich selbst zu bestimmen, indem sie weiter nichts angab als eben die Begriffe, durch die der Verstand in der Tat Erscheinungen, Gegenstände bestimmt, wenn sie uns gegeben sind. Sofern aber der Inhalt fehlt, zeigen diese Begriffe keine Prädikate mehr an, durch die Dinge voneinander unterschieden werden, sondern sie geben nur die logischen Funktionen (das Denken irgendeines Objekts nach verschiedenen modis) an, durch die, wie einleuchtend von der Kritik gezeigt wird, alles, was überhaupt zu denken ist, gedacht werden kann. So sind z. B. Einheit, Vielheit und Allheit Kategorien der Größe, durch sie kann ich auch Dinge an sich selbst denken. Es widerstreitet Kantischer Lehre nicht, wenn er Gott als einen, die Dinge an sich selbst als eine Vielheit und alle Dinge überhaupt unter dem Begriffe der Allheit (Universitas) denkt; er behauptet nur, daß er hier die Dinge nur im Begriffe denke, und nicht in gegebener Anschauung bestimme. Wo aber hätte Kant Noumena gezählt und gemessen? Er unterscheidet den empirischen Gebrauch der Begriffe von einem transzendentalen, er behauptet, daß dieser letztere kein Gebrauch sei, die Dinge zu erkennen. Aber das Denken solcher Dinge konnte Kant weder vermeiden noch verbieten; ihm lag nur ob, zu verhüten, daß man sich ferner mit solchem Gebrauche täusche und eine Analytik unseres Verstandes mit einer Ontologie, der Lehre von den Dingen überhaupt, verwechsle. Selbst wenn ich mir Dinge an sich selbst als real denke, verstoße ich nicht gegen die Kritik.

Alle Einwürfe, wie sie sich auch bei Baumann mit Rücksicht auf den eben charakterisierten „Gebrauch" der Kategorien finden, beruhen samt dem Jakobischen auf einer Verkennung der Kantischen Kategorienlehre; sie treten alle mit demselben dogmatischen Irrtume, wonach man durch bloße Begriffe Objekte zu erkennen vermeinte, den Ausführungen Kants gegenüber, die soeben in diesem Punkte völlige Klarheit verbreitet hatten.

Für alle jene tatsächlichen Feststellungen Kants gibt nun die durch Baumann zitierte Stelle von Joh. Schultz den Schlüssel. Wir bitten den Leser, sie nochmals zu lesen, die Worte Dinge an sich selbst durch Verstandes- oder Gedankenwesen im Sinne des Begriffs zu ersetzen und folgendermaßen zu betonen:

„Daraus, daß Raum und Zeit aprioriſche sinnliche Anſchauungen ſind, zieht der Verfaſſer (Kant) folgende ſehr merkwürdige Schlüſſe: 1) Raum und Zeit ſind die ſubjektiven Bedingungen unſerer Sinnlichkeit und 2) eben darum ſind ſie weder etwas vor ſich Beſtehendes, noch Eigenſchaften und Beſtimmungen, die an Verſtandes- oder Gedankenweſen haften" (d. h. an ſolchen Dingen, die ſich der denkende Menſch außerhalb und unabhängig von der Sinnlichkeit, als an ſich ſelbſt exiſtierend denkt und denken muß).

Raum und Zeit ſind alſo die aprioriſchen (notwendigen) Bedingungen, unter denen uns Gegenſtände durch Vermittlung der Sinnlichkeit gegeben werden können; fügen wir die Bedingung zum Begriff deſſen, was uns gegeben werden kann, hinzu, ſo müſſen wir ſagen: Raum und Zeit kommen den Dingen (als Sinnenweſen, Erſcheinungen) notwendig zu, ſie kommen aber den Dingen, die wir bloß durch den Verſtand noch denken und die wir als den Grund jener Sinnenweſen auch denken müſſen, ſo wenig zu, wie irgendwelche andere ſubjektive empiriſche Bedingung unſerer Sinnlichkeit.

Fragen wir nun wieder nach dem Grunde von Raum und Zeit (warum wir ſo anſchauen, wie wir anſchauen zu müſſen ſehr wohl einſehen können), ſo müſſen wir unſere Unfähigkeit zu einer Antwort mit Kant und Joh. Schultz einſehen; genug, daß wir ſie als die deutlichſten Vorſtellungen, die es geben kann, beſitzen, daß wir ihre Bedeutung mit Rückſicht auf mögliche Erfahrung, daß wir einzuſehen vermögen, wie ſie auf Erſcheinungen, Sinnenweſen anwendbar und daß ſie auf Dinge an ſich unmöglich anwendbar ſind.

Wären wir hiervon nicht durch die einfache, direkte

Untersuchung der eigenen Begriffe von Raum und Zeit überzeugt, obwohl sie von Kant völlig einleuchtend und zwingend geführt worden ist, so müßten uns die Antinomien belehren, die bei abweichendem Gebrauche jener Begriffe auf einen unvermeidlichen Widerspruch führen. Der subjektive Widerstreit zwischen Verstand und Vernunft lügt einen objektiven, der sich nach seinem Scheine auflösen läßt. Von hier aus kam Kant zu diesen Untersuchungen; es war kein Zufall, daß sie sich mit Platos Einsicht in das Wesen der Mathematik berührten, nur daß dieser Philosoph sich mit dem trügerischen Blicke in das Jenseits (aprioriſche Einsicht ist eine Art der Wiedererinnerung) täuschte, Kant aber das Wesen von Raum und Zeit mit dem sicher treffenden, scharf scheidenden, nach dem Diesseits gewandten Auge erkannte. Plato wie alle Noologisten hatten das Problem, sie verfehlten nur die Lösung. Die Eleaten leugneten eine Wissenschaft des Sinnlichen, Kant aber zeigte, wie sie möglich ist, und zwar ohne Preisgabe der Ideen, die ihren vernünftigen Gebrauch behalten.

Erst diese Kantische Lehre eröffnet Aufschluß über den Begriff des Möglichen; a priori möglich ist nur, was mit Begriff und Anschauung als Erfahrungsbedingungen übereinkommt. Kant zeigte also der Philosophie durch sichere Kriterien, daß nicht alles ohne weiteres als möglich gedacht werden dürfe, was sich ohne Widerspruch denken lasse; er behauptete aber als ein Vertreter der Vernunft, wie seine Vorgänger, daß jeder Widerspruch den Irrtum bekunde. Antinomien, immer wiederkehrende Widersprüche der Philosophen als Vertreter und Interpreten der Vernunft legen Zeugnis ab für den Irrtum in ihren Voraussetzungen; die Auflösung dieser Widersprüche bürgt für die Richtigkeit der Kantischen Unterscheidung von Dingen an sich selbst und Erscheinungen, die ohnedies als völlig sicher und ohne jene angebliche „logische Unzuträglichkeit", deren Behauptung sich an ein tausendmal widerlegtes Jakobisches Schlagwort anknüpft, einzusehen ist. Bei deutlicher Einsicht in diese Begriffe kann sie auch niemals zu Widersprüchen, auch nicht zu erneuten Anmaßungen dogmatischer Metaphysik Anlaß geben.

Niemals hat Kant alles für falsch erklärt, was vor ihm von den Metaphysikern gedacht war; so lange aber konnte keine wissenschaftliche, ihre Mitarbeiter einigende Metaphysik existieren, als nicht jene Unterscheidung völlig bestimmt war; so lange wußte niemand für alle Fälle sicher, ob er mit seinen Gedanken innerhalb oder außerhalb der Erfahrung war. So lange war es unvermeidlich, daß einheimische, die Prinzipien sinnlicher Erkenntnis, ihre Grenzen überschritten und Einsichten im jenseitigen Felde erschlichen haben. So lange nahm immer die dogmatische Metaphysik bei jedem berechtigten Einwurf, da er doch im eigenen Gemüte nur zum Stillschweigen kommandiert war, eine trotzige Miene an, von der selbst ein so bescheidener Mann wie Spinoza gelegentlich nicht frei war. Daher rühren dann so prahlerische Worte, die auf die eigene Autorität gemünzt werden, wie sie die nachkantische Spekulation in Umlauf brachte. Ein Vergleich der bescheidenen Sicherheit Kants mit den Aussprüchen eines Schelling und Schopenhauer rechtfertigt diesen Vorwurf. [1])

Zu welchen Konsequenzen sich die Spekulation verirrt, wenn Raum und Zeit nicht in Kantischer Weise eingesehen sind, das ist von uns oft gezeigt worden. Hier wollen wir eine besondere erörtern, die in der Schrift Baumanns als Auffassung von Mach berichtet wird; sie muß jedem Zweifler die Augen öffnen. Vorher soll noch eine Ausführung von Baumann eingehend besprochen werden. Baumann sagt S. 27: „Der geometrische Raum ist erst eine Idealisierung auf Grund von Raumwahrnehmungen. Wie weit diese Idealisierungen in der Wahrnehmungswelt Gültigkeit haben, muß jedesmal aus der Beobachtung selber, wenn auch nur in Annäherungen, aufgezeigt werden." Nun ist richtig, auch von Kant nie bestritten, sondern vielmehr von ihm behauptet, daß wir ohne Wahrnehmung von ausgedehnten Wesen gar nicht zu einer Vorstellung des Raumes kommen würden; es ist ferner richtig, daß der Geometer erst den Raum aus

[1]) Schelling verkündete am 15. November 1841 in Berlin: „Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll". Wo ist diese Burg?

dem Gegenstande solcher Wahrnehmung abgezogen hat; es ist aber nicht richtig, daß jemals ein Mensch den Raum selbst wahrgenommen hätte. Raumwahrnehmungen gibt es nicht, so wenig wie Zeitwahrnehmungen. Alles, was im Raume ist, affiziert die Sinne, der Raum selbst aber wird nicht empfunden. Es gibt auch keinen besonderen „geometrischen Raum"; der Raum des Geometers ist kein anderer als der Raum, den jeder Sterbliche mit ihm gemein hat.

Begriffe a priori findet man ebenso in seinen Erfahrungen, wie den Raum in seinen Wahrnehmungen; sie werden aus ihnen losgelöst und als notwendige Bedingung der Erfahrung eingesehen; ein anderer Ursprung ist nicht einzusehen. Der Geometer hat den Raum durch jenes Abziehen, jenes Absondern allen Inhalts nicht erst gewonnen; er gehörte ihm schon vorher, wie jedem Menschen, notwendig.

„Daß ein Begriff völlig a priori erzeugt werden und sich auf einen Gegenstand beziehen solle, obgleich er weder selbst in den Begriff möglicher Erfahrung gehört, noch aus Elementen einer möglichen Erfahrung besteht, ist gänzlich widersprechend und unmöglich. Denn er würde alsdann keinen Inhalt haben, darum, weil ihm keine Anschauung korrespondierte, indem Anschauungen überhaupt, wodurch uns Gegenstände gegeben werden können, das Feld oder den gesamten Gegenstand möglicher Erfahrung ausmachen. Ein Begriff a priori, der sich auf nichts bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriffe, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde.

Wenn es also reine Begriffe a priori gibt, so können diese zwar freilich nichts Empirisches enthalten; sie müssen aber gleichwohl lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein, als worauf allein ihre objektive Realität beruhen kann."

Erinnern wir uns nun einmal der ersten Geometriestunde. Der Lehrer will seinen Schülern einen Begriff von dem Lehrgegenstande geben. Zu dem Ende verweist er auf irgendeinen Körper, ein Buch, einen Kasten oder auf etwas,

das ihm gerade zur Hand ist; er sagt seinen Schülern (deren sämtliche Vorfahren von Geometrie unberührt geblieben sein könnten), daß sie einmal von allem Inhalt der Wahrnehmung absehen möchten, der durch Empfindung einen Raum bezeichnet. Kümmert Euch nicht um Farbe, um das Material, aus dem der Körper besteht, sondern seht nur auf seine Ausdehnung. An diesem Körper werden nun die verschiedenen Dimensionen, vielleicht auch die Begriffe Punkt, Linie, Fläche, Körper zur Deutlichkeit gebracht. Von diesem Hilfsmittel, die Einbildungskraft des Schülers durch ein wirklich gegebenes empirisches Objekt zu unterstützen, ihre Tätigkeit zu erleichtern, macht der Lehrer indessen bald seine Schüler frei; er zeigt ihnen, daß sie selbst alle Gestalten, von denen er ihnen einen Begriff (als eine Vorschrift, sie zu erzeugen, im Gemüte zu konstruieren) gegeben hatte, selbst vorfinden können. Wo er an der Tafel Figuren zeichnen läßt, gibt er Aufschluß über ihre Beziehung zu dem Gegenstande, der nach bestimmendem Begriff im Raume konstruierbar, aber von der Einbildungskraft schon allein beherrscht werden kann. Die Alten zeichneten im Sande ihre Figuren; noch so mangelhafte Figuren verhindern nicht, daß die zu demonstrierenden Sätze eingesehen werden.

Was setzt nun eigentlich der Geometrieunterricht bei den Schülern voraus? Kann er mit Erfolg bei ganz kleinen Kindern geübt werden? Offenbar muß die Einbildungskraft, die Kant zuerst in der Philosophie als ein formales Vermögen festgestellt hat, hinreichend an den Gegenständen der äußeren Wahrnehmung geübt sein, ehe man ihr zumuten kann, völlig frei von ihren Stützen sich mit den eigenen Gebilden zu beschäftigen. Mit demselben Raume, den der Schüler längst kennt, wird er in der Geometrie befaßt. Und dieser Raum konnte aus den Wahrnehmungen nur um deswillen herausgezogen (aber nicht hinweggedacht) werden, weil sie der Schüler erst in sie hineingelegt hatte. Kein Mensch kann sich von der Vorstellung des Raumes befreien, obwohl er von ihm absehen kann. Daß der Schüler alle Körper in Gemäßheit eines an sich seienden

Objekts erkennt, verlangt ganz und gar nicht, daß es den Raum an sich herumtrage; ebensowenig fordern irgendwelche Gründe, zwei Undinge Raum und Zeit als für sich bestehend, anzunehmen. Könnte der Lehrer auf dieselbe Weise eine Lehre von Empfindungen anfangen und durchführen, könnte er hier a priori von allen Schülern Konstruktionen seiner Begriffe verlangen?

Die Bedenken aber, die gegen diese Kantische *transzendentale* Idealität geltend gemacht werden, sind völlig unverständlich. Oder teilt man dieselben Sorgen mit Heinrich von Kleist, daß dem Menschen nach dem Tode alle hier auf Erden gewonnene Kenntnis nichts nützen könnte?

Die Sätze des Geometers werden nun nicht bloß, wie er durch Beweise wenigstens vorgibt, eingesehen; sie werden auch beständig auf Gegenstände der Erfahrung angewandt; niemals ist es einem Geometer vor den Beunruhigungen der Metamathematik mit ihrem wundersamen Empirismus eingefallen, mit Baumann zu untersuchen, „wieweit diese ‚Idealisierungen' (übrigens ein sehr mißverständlicher Ausdruck) in der Wahrnehmungswelt Gültigkeit haben". Die von Gauß vorgeschlagene Prüfung des XI. Axioms war ein völliges Novum. Jene Sätze gelten als a priori; sie gelten, es fragt sich nicht, ob sie *richtig* und *gültig sind*, sondern ob sie von dem Geometer *richtig angewandt* werden. Die Sätze sind „Gesetze" des Raums; hier möchten die Philosophen nicht übel fahren, wenn sie sich einmal beim Juristen Rats erholten. Der weiß, daß das Gesetz bleibt, auch wenn in der Subsumtion gefehlt worden ist. Und er übt die Urteilskraft beständig in der Untersuchung, ob ein Fall dem Gesetze untersteht. Ihre Gültigkeit aber steht ihm fest, wie die der Geometrie a priori feststeht. Die Verwechselung des Gesetzes mit der Subsumtion unter das Gesetz trägt die Hauptschuld an der herrschenden Unklarheit, auch bei den Gesetzen des Verstandes. Bis zu dieser Stunde hat keine Beobachtung einen *eingesehenen* geometrischen Satz korrigiert. Und bei Kant läßt sich lernen, warum das so sein kann und muß.

Die Geometrie hat nun vor allen anderen Wissenschaften etwas voraus. Sie erklärt a priori gewisse Dinge für möglich. A priori wird bestimmt, daß es nur fünf regelmäßige Körper gibt und geben kann, und welche Gestalt sie haben müssen, a priori werden Parabeln, Ellipsen, Hyperbeln und ihnen entsprechende Körper konstruiert; was die Geometrie von allen diesen Gebilden demonstriert, das gilt unweigerlich von allen diesen Gebilden, an welcher Stelle des Raumes und von wem sie auch gemessen und geprüft werden. Die Geometrie gibt ein Richtmaß für die Physik, nicht umgekehrt.

Diese Tatsache der Mathematik und ihrer Gültigkeit gibt den Anstoß zu den kritischen Untersuchungen. Nicht um jene mit Beweisen zu stützen, das hatte sie wahrlich nicht nötig, sondern um ihren Rechtsgrund zu ermitteln, werden sie angestellt. Wenn in der Mathematik a priori Gegenstände für möglich erklärt, wenn hier a priori Möglichkeiten festgestellt werden können, warum gelingt es der Metaphysik nicht ebenso, a priori über die Möglichkeit von Objekten zu entscheiden, derselben Metaphysik, die sich auf Mathematik immer berufen hatte? Und hier lautet die ebenso einleuchtende, als richtige Antwort: Weil die Mathematik alle ihre Probleme unter den Bedingungen der Erfahrung selbst löst, weil dieser Raum, den sie behandelt, nichts anderes ist als eben der Raum, der aller Wahrnehmung a priori zugrunde liegt. Er ist kein bloßes Hirngespinst des Geometers, sondern bei jedem Menschen notwendig vorauszusetzen. Eben weil der Raum von uns selbst in die Wahrnehmungen a priori (notwendig und allgemein von jedem Menschen) hineingelegt (nicht aber selbst wahrgenommen) worden ist, läßt sich mit dem völlig durch sein eigenes Vermögen der Sinnlichkeit und Einbildungskraft vorbereiteten Schüler von allem Inhalte der Wahrnehmung absehen; eben deshalb lassen sich alle seine Eigenschaften (wie Stetigkeit, Unendlichkeit) einsehen, seine Gesetze entwickeln und beweisen, ohne daß im mindesten jemals besorgt werden müßte, daß sie widerlegt werden könnten. Was vom Raume gilt, das gilt unweigerlich von

allem, was in ihm angetroffen wird. Darauf beruht seine objektive Gültigkeit; wahrlich kein Wunder, daß sie sich nur auf für dem Menschen und Wesen seiner Art mögliche Objekte erstreckt; deshalb kann er unmöglich dem transzendentalen Objekte, das außerhalb aller Wahrnehmung und Sinnlichkeit liegt, das problematisch ist und bleibt, beigelegt werden. Daß man nun von Wesen unserer Art diese Anschauung im Raume samt der Mathematik voraussetzt, dessen ist ein Vorschlag Zeuge, der meines Wissens in Göttingen gemacht worden ist. Es wurde zur Verständigung mit den Bewohnern anderer Planeten vorgeschlagen, die beim Beweise des Pythagoreischen Lehrsatzes gebrauchte Figur in den größten Dimensionen durch Feuer zu illuminieren. Wird sie von Wesen unserer Art erkannt, so setzte man voraus, so werden sie mit ähnlichen Zeichen reagieren.

Über jene Tatsache der Evidenz und Gültigkeit der Mathematik herrschte nun zu Kants Zeiten unter den Geometern kein Streit; Tiedemanns Auffassung fällt als eine völlig naive, die sich auch gegen die mathematischen Beweise selbst wandte, gar nicht ins Gewicht. Tiedemann (von 1796) schlug in der Geometrie „Versuche" vor und Mellin antwortete: „Ei ei, eine Geometrie, die sich auf Versuche gründet!" Derselbe Tiedemann erklärte, daß „in den meisten geometrischen Beweisen Verwechselung des Punktes mit dem Ausgedehnten" herrsche. Und deshalb ist von mir behauptet worden, daß er Kant nicht verstehen konnte. Indessen waren die „Chikanen" gegen die Anwendung der Mathematik auf die uns umgebende Körperwelt bei den Philosophen jener Zeit im Schwange.

Leonhard Euler,[1]) ein Mathematiker unsterblichen Namens, belustigt sich in seinen Briefen an eine deutsche Prinzessin über diese Einwürfe der Philosophen; er bediente sich merkwürdigerweise derselben Argumente für seine Auf-

[1]) Wir bemerken für den Mathematiker, daß die Strenge, die Euler bei gewissen Problemen vermissen läßt, in den hier behandelten Streitigkeiten nicht in Frage kommt.

fassung, die von Tiedemann und Baumann dagegen geltend gemacht werden. (Mikroskop.)

„Wenn man zum Beispiele", sagt Euler, „einen Zoll in 1000 Teile zerschnitten hat; so sind diese Teilchen schon so klein, daß sie unserem Auge entwischen, und eine noch weitere Teilung würde uns sicher unmöglich sein.

Aber man darf nur diesen 1000. Teil eines Zolles durch ein gutes Vergrößerungsglas betrachten, das z. B. etwa tausendmal vergrößert, so wird uns nun jeder Teil wieder so groß erscheinen, als der ganze Zoll unserm bloßen Auge erschien. Es läßt sich also die Möglichkeit einsehen, jeden dieser Teile wiederum in tausend Teile zu zerschneiden; und der nämliche Schluß läßt sich immerfort wiederholen, weil die Gründe immer dieselben bleiben.

Also ist es eine unleugbare Wahrheit, daß jede Größe ins Unendliche teilbar sei, und nicht allein von dem Gegenstande der Geometrie, von der Ausdehnung gilt diese, sondern auch von allen anderen Arten der Größen als von der Zeit und den Zahlen.

Ich habe Ew. Hoheit gezeigt, daß die Ausdehnung ins Unendliche teilbar sei, und daß sich keine so kleine Teile denken lassen, die gar keiner weiteren Teilung mehr fähig wären. Die Philosophen, mit denen ich hier zu tun habe, leugnen auch diese Wahrheit nicht; aber das leugnen sie, daß sie auf die wirklich existierenden Körper könne angewandt werden. Sie nennen die Ausdehnung, von der ich die Teilbarkeit ins Unendliche bewiesen habe, einen bloß chimärischen Begriff, der durch Abstraktion gebildet worden, und leugnen schlechterdings, daß eine bloße Ausdehnung, so wie man sie in der Geometrie betrachtet, in der Welt existieren könne.

Sie haben hierin wirklich in gewissem Verstande nicht Unrecht; denn ohne Zweifel ist die Ausdehnung ebensowohl als der Begriff eines Menschen oder eines Baumes überhaupt ein abgesonderter Begriff, und eine Ausdehnung überhaupt existiert daher ebensowenig, als ein Mensch oder ein Baum überhaupt existiert. Ew. Hoheit wissen, daß alles, was existiert, individuell sei und daß die allgemeinen

Begriffe nur in unserer Seele da sind; aber daraus läßt sich nicht folgern, daß diese Begriffe chimärisch wären, da sie vielmehr den Grund von allen unseren Erkenntnissen enthalten."

Hören wir nun auch Kant, der den in den letzten Worten wiedergegebenen Gedanken Eulers in der Kritik der reinen Vernunft ausgeführt hat: „Wider diesen Satz einer unendlichen Teilung der Materie, dessen Beweisgrund bloß mathematisch ist, werden von den Monadisten Einwürfe vorgebracht, welche sich schon dadurch verdächtig machen, daß sie die kläresten mathematischen Beweise nicht für Einsichten in die Beschaffenheiten des Raumes, sofern er in der Tat die formale Bedingung der Möglichkeit der Materie ist, wollen gelten lassen, sondern sie nur als Schlüsse aus abstrakten aber willkürlichen Begriffen ansehen, die auf wirkliche Dinge nicht bezogen werden könnten. Gleich als wenn es auch nur möglich wäre, eine andere Art der Anschauung zu erdenken, als die in der ursprünglichen Anschauung des Raumes gegeben wird, und die Bestimmungen derselben a priori nicht zugleich alles dasjenige beträfen, was dadurch allein möglich ist, daß es diesen Raum erfüllet. Wenn man ihnen Gehör gibt, so müßte man, außer dem mathematischen Punkte, der einfach, aber kein Teil, sondern bloß die Grenze eines Raumes ist, sich noch physische Punkte denken, die zwar auch einfach sind, aber den Vorzug haben, als Teile des Raums, durch ihre bloße Aggregation denselben zu erfüllen. Ohne nun hier die gemeinen und klaren Widerlegungen dieser Ungereimtheit, die man in Menge antrifft, zu wiederholen, wie es denn gänzlich umsonst ist, durch bloß diskursive Begriffe die Evidenz der Mathematik weg vernünfteln zu wollen, so bemerke ich, daß, wenn die Philosophie hier mit der Mathematik chikaniert, es darum geschehe, weil sie vergißt, daß es in dieser Frage nur um Erscheinungen und deren Bedingung zu tun sei."

Wir haben soweit zitiert, um darauf aufmerksam zu machen, daß es sich bei Kants Begründungen viel weniger um die Apriorität von Raum und Zeit handelt, als um die Stelle, die er im Erkenntnisvermögen für sie bestimmen

will. An der Apriorität zweifelte kaum jemand, aber man verwirrte sich, weil Raum und Zeit dem Verstande zugerechnet und als Begriffe behandelt wurden. Die Unendlichkeit von Raum und Zeit ist für Kant ein wesentliches Argument dafür, daß sie Anschauungen und nicht Begriffe, daß sie zur Sinnlichkeit und nicht zum Verstande zu rechnen sind. Es gibt nur einen Raum; was wir Räume nennen, sind seine Teile. Der Begriff hat viele Individuen unter sich, aber nicht unendlich viele Teile in sich, wie der „einige" Raum.

Nunmehr erst werden die Eulerschen Behauptungen verständlich. Haftet diese Anschauung notwendig an unserer Sinnlichkeit, so wird auch die Wirklichkeit der Außenwelt, die unendliche Teilbarkeit der Körper, kurz, die Anwendbarkeit der Mathematik so verständlich, daß alle jene „elenden Chikanen", die Euler verspottet, Sinn und Bedeutung verlieren. Die Evidenz der Mathematik ist keine Täuschung; man kann sie nur dafür erklären, wenn der Salto mortale in eine Verstandeswelt unternommen wird, in der Raum und Zeit zu Begriffen, die Erscheinungen selbst zu Dingen an sich selbst gemacht werden.

Dafür gibt es kein glänzenderes Zeugnis als die Metageometrie, die sich keine andere Art der Anschauung erdachte, sondern lediglich mit Begriffen operierte, denen sie keine Anschauung zur Seite stellen konnte. Wenn wir krumm und gerade unter den Bedingungen der Anschauung unterscheiden, wie es doch in Wahrheit der Fall ist, so kann man sich von dieser Bedingung nicht frei machen, um die Krümmung auf wer weiß welches Hirngespinst von „Räumen" (Lotze nannte sie nicht übel Raumoide) zu übertragen. Die Helmholtzschen Versuche, den Begriffen einen Sinn als möglicher Anschauungen zu geben, laufen auf bloße Phantasien hinaus, deren Abstammung von „unserem" Raume auf der Hand liegt. Oberflächenwesen, die sich nur auf der Kugel bewegen können, der Mann im Konvexspiegel, ein Bild also, daß man sich mit Anschauung begabt vorstellen sollte, sind wohl das Äußerste, was jemals mit ewiger Wiederholung des Wörtchens „wenn" zum Verständnis ge-

bracht werden und als an sich selbst unverständlich anderes begreiflich machen sollte. Diese Beispiele beweisen, daß man sich dynamische Verhältnisse einbildete, ohne daß man Gegenstände vorzeigen konnte, die in ihnen hätten stehen können. Man kann sich sehr wohl denken, daß ein Körper sich, wie in jenem Konvexspiegel das Bild, im Raume verändert, würde aber sofort nach den Kräften fragen, die diese Veränderung bewirken. Die Lehre vom Raume aber hat mit Kräften nichts zu tun. Das Ding an sich selbst ist gegenüber diesen Anmaßungen mathematischer Spekulation ein Begriff, der subjektiv wenigstens vollkommene Deutlichkeit hat und notwendig im Gange menschlicher Vernunft liegt; eine Grenze, die niemand mit der Hoffnung auf Bereicherung seiner Erkenntnis mehr überschreiten wird. Sie hätte uns auch vor jenen Irrfahrten bewahren können.

Rief Helmholtz damals aus: „Welche Metaphysik hat vorbereitet Begriffe von Wirkungen, wie sie Magnete und bewegte Elektrizität aufeinander ausüben . . .", so ist dieser Ausruf gegen Kant gewandt ebenso, als ob man vor dem Kunstwerk eines Architekten ausrufen wollte: Was ist dies Gebäude gegen eine Beethovensche Symphonie? Nur daß hier wirklich ein Vergleich hinsichtlich des ästhetischen Urteils möglich wäre, dort aber der Philosoph verlangen kann, lediglich nach dem Zwecke, den er deklariert, beurteilt zu werden. Die Kantische Kritik nahm wirklich nur für sich das bescheidene Verdienst in Anspruch, Irrtümer zu verhüten, Irrtümer, von denen noch etwas mehr abhängt, als von unserer Kenntnis der Natur, deren Verdienst übrigens niemand dem großen Manne schmälert.

Wie seltsam aber ist, daß Kant vor der Verirrung der Metageometrie so dringend gewarnt hat: „Denn wenn alle Vorstellungen vom Raume bloß durch Erfahrung von äußerlichen Verhältnissen abgeborgt sind, so bleibt den Axiomen der Geometrie keine Allgemeinheit übrig, als eine bloß komparative, so wie sie durch Induktion, d. h. so weit die Beobachtung reicht, erworben werden kann; keine Notwendigkeit als die nach festen Naturgesetzen; keine Bestimmtheit, als die nach Einfällen, und man kann sich noch

Hoffnung machen, wie es beim Empirischen der Fall ist, daß man bei seinen Entdeckungen noch einmal auf einen Raum stoßen werde, der ganz andere ursprüngliche Begriffe enthält." „Es würde ohne Zweifel, wenn der Begriff des Raumes nicht ursprünglich durch die Natur des Gemüts gegeben wäre (so daß der, welcher etwa andere Verhältnisse, als die, welche derselbe nötig macht, bei sich selbst zu ersinnen bemüht wäre, seine Mühe verschwenden würde, weil er jenen Begriff selbst, als den Hilfsbegriff zu seiner Erfindung zu gebrauchen gezwungen wäre) der Gebrauch der Geometer in der natürlichen Philosophie sehr unsicher sein: denn man könnte zweifeln: ob selbst dieser aus der Erfahrung hergenommene Begriff hinlänglich mit der Natur übereinstimme, nachdem etwa diejenigen Bestimmungen, von denen er abgezogen war, geleugnet worden sind, wovon auch einigen schon ein Verdacht aufgestoßen ist." So klar stellt Kant die Mißverständnisse vor Augen, die sich an die empirische Auffassung des Raumes knüpfen; von „Kantianern" aber „nach dem Geiste" sind mit der freundlichen Bezeichnung „Böotier" diejenigen beehrt worden, die sich gegen die Verirrung erwehrten. Leben wir nicht in einer verkehrten Welt, wenn das 19. Jahrhundert denselben Mann über „Fortschritte" belehrt, vor denen er so eindringlich gewarnt hatte?

Wie weit sind wir nun heutigentags gekommen, wenn mit jener Zeit verglichen wird? Damalige Philosophen leugneten nicht die eingesehene Wahrheit mathematischer Sätze, wie Euler berichtete. Ihr Fehler lag darin, daß sie den Raum nicht als Bedingung der Möglichkeit äußerer Erscheinung, sondern die Körper und das dynamische Verhältnis der Substanzen überhaupt als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes voraussetzten. Sie drehten also das wirkliche Verhältnis völlig um, möchten sich aber doch wohl etwas bedacht haben, wenn sie die äußersten Konsequenzen ihrer Auffassung bei unseren modernen Naturphilosophen kennen gelernt hätten. Wir zitieren nach Baumanns neuster Schrift eine Stelle von Mach, der trotz des folgenden Inhalts seiner Worte einen „Empfindungsmonismus" vertreten

soll. Aber wenn das Wort heißen soll, daß er von den Empfindungen anstatt von der formalen Anschauung seine Erkenntnislehre anheben läßt, so wird hier nur eine Konsequenz dieses verkehrten Weges vor Augen geführt.

Also Mach lehrt: „Daß Raum und Zeit physiologisch nur ein scheinbares Kontinuum darstellen und höchstwahrscheinlich aus diskontinuierlichen, aber nicht scharf unterscheidbaren Elementen sich zusammensetzen, soll hier noch hervorgehoben werden." Ja, wenn Raum und Zeit „physiologisch" nur ein scheinbares Kontinuum abgeben und „höchstwahrscheinlich" aus Atomen sich zusammensetzen, was bleibt dann wohl von der vermeintlichen Evidenz und vermeintlichen objektiven Gültigkeit der Mathematik übrig? Wovon ist diese höchstwahrscheinliche Diskontinuität der Zeit, der ersten Bedingung des Stetigkeitsbegriffs, wohl abgezogen? So könnte jemand urteilen, der die Diskontinuität der Zeit von der Sanduhr abstrahierte. Wie aber wäre physiologische Betrachtung nur möglich ohne Voraussetzung einer deutlichen Vorstellung der Zeit?

Diese ganze Verwirrung rührt daher, daß man bei dem Begriffe der Empfindung nicht mehr an das denkt, was man dabei in Gedanken, wie es auch richtig ist, weggelassen hat, daß man dann aus den Empfindungen in der Luft schwebende Impulse macht und nun nicht mehr recht begreifen kann, wie sie einst in Anschauung und Wahrnehmung zusammengeraten sind. Auch die Empfindung, der r o h e Stoff zur Erfahrung, wird nicht wahrgenommen; er ist schon in den Wahrnehmungen, weil das Gemüt ihn bereits verknüpft hat. Eben deshalb darf keine Erkenntnislehre mit den Empfindungen (der Materie der Erfahrung) anfangen. Sonst ist der Irrtum sofort da. Die Schuld hieran trägt nur die Verkehrung der Kantischen Erkenntnislehre. Wir bekennen, daß wir, noch ehe wir von dieser Raum- und Zeitatomistik vernommen hatten, eine kleine Satire geschrieben haben, die auch über die Gestalt der Raumatome sich ausspricht. Wo in aller Welt aber mögen sich die diskontinuierlichen Zeitelemente mutmaßlich aufhalten? Wann werden sie auf ihre physikalischen und chemischen Eigenschaften untersucht werden?

Was mag wohl das Dazwischen bei der von Element zu Element hüpfenden Zeit bedeuten? Zur Zeit gehört es nicht; ist es räumlich zu denken, oder haben wir es hier mit intelligiblen „Zwischenzeiten" zu tun?

Sollte auch diese physiologische Auffassung von Raum und Zeit, die von einem hervorragenden Manne herrührt, uns nicht die Augen über Mißverständnisse öffnen können, die doch wirklich viele unnütze Zeitvergeudung bedeuten, und die ihresgleichen in der Vergangenheit kaum haben dürften. Einen gekrümmten Raum haben sich die Geometer schon ausgedacht; wie, wenn sich auch bei der Zeit eine Krümmung, wenn auch so wenig wie die des Raumes nachweisen, so doch als denkbar annehmen ließe? Vielleicht gar auch eine Periodizität, die wir nicht bemerken, weil die Periode zu groß ist, als daß Wesen unserer Art sie bemerken könnten? Es ließe sich schon ahnen, wie das mit der Lehre von komplexen Größen in Beziehung zu bringen wäre. — Hier würde sich ferner eine weite Perspektive auf kreisförmige, elliptische, hyperbolische, parabolische „Zeiten" eröffnen, wenn man nicht zuvor einsieht, daß diese Zeit, wie wir sie kennen, „vor sich selbst und an den Dingen selbst haftend" wahrlich nicht existieren kann, was ihrer empirischen Realität nichts verschlägt.

Gegen v. Cyons Entdeckung eines Raumsinnes im Ohre ist in unserer ersten Schrift scherzend geltend gemacht worden, daß nun auch dem Sitze des Zeitsinns im Organismus nachgespürt werden müsse. Wir erfahren darüber von Baumann: „Man nimmt in der Tat einen organischen Rhythmus als Grundlage der Zeitvorstellung an und sieht sofern in der Zeit eine unmittelbare Empfindung." Solch organischer Rhythmus ist ja jedermann durch den Blutumlauf, durch Puls und Herz, bekannt. Wie sollte er aber wohl bemerkt werden, wenn nicht die Zeitvorstellung schon zugrunde läge? In der Zeit wird aller Wechsel der Erscheinungen gedacht, auch jener Rhythmus; die Zeit bleibt; der Strom der Zeit ist ein sehr schönes Bild, aber sie verläuft und wechselt wirklich nicht, wohl aber können in ihr allein Nacheinander und Zugleichsein, also auch jener Rhyth-

mus vorgestellt werden. Die Zeit kann weder für sich wahrgenommen, noch empfunden werden. Es ist möglich, daß im Organismus Bedingungen dafür entdeckt werden, wie man sich psychologisch zur Zeitschätzung, also einer Zeitbestimmung ohne die Hilfsmittel der Chronometrie, verhält, aber diese Frage hat etwa mit der Grundlegung der Mechanik, die den Begriff der Zeit voraussetzt, soviel zu tun, wie die empirischen Bedingungen des Augenmaßes mit den Messungen der Geometrie.

Baumann hat meine Klage sehr verwundert, daß er wie Tiedemann auf den Kantischen Schematismus der reinen Verstandesbegriffe nicht eingegangen sei. Nun lehrt dieser Schematismus eben die Bedingungen kennen, die eine Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf den empirisch gegebenen Stoff möglich machen. Diese Lehre hätte wohl verhindern können, in diesem Stoff selbst die Zeit zu suchen, wo er nie zu finden ist. „Aber," sagt Baumann, „dieses Kunstwerk setze die Trennung von Empfindung, reiner Anschauung und Verstand voraus, was so zu bestreiten sei." Hat denn nun Baumann in diesem Satze nicht selbst die drei Begriffe getrennt, so daß er jeden für sich müßte rechtfertigen können? Wenn ich vom Gesicht sage, daß es eine Mundöffnung hat, den Mund vielleicht noch von der Lippe unterscheide, kann ich Mund und Lippe voneinander und vom Gesicht trennen? Dies Beispiel macht um deswillen keine Schwierigkeit, weil man mit dem Finger auf den Gegenstand zeigen kann, jene andere aber setzt voraus, daß die Trennung innerlich von uns vorgenommen werde; aber sie ist nicht minder sicher und nicht minder erlaubt. Im Gegenteil ist sie, weil sie a priori stattfinden kann, viel schärfer, wenn Übung in diesen zu bestimmtem Zweck vorgenommenen Trennungen vorhanden ist. Indessen war es doch nicht Kant, der von Raum- und Zeitwahrnehmungen berichtet hat? Hier wird doch die Trennung realiter gedacht, ebenso wie bei Mach. — Zu beklagen ist, daß in unserer Zeit Übung und Einsicht in die Bedeutung der Absonderung verloren gegangen, daß infolge der wüsten nachkantischen Spekulation eine innere Kultur der Geisteskräfte

als unerläßliche Vorbedingung Kantischer Kritik geschwunden ist. Ihrer wird als scholastischer Künste gespottet. Was möchte man aber sagen, wenn jeder, der eine Sprache spricht, über die Sprache schreiben würde, wie heute so viele, bloß weil sie selbst Verstand und Vernunft haben, über die Vernunftkritik ein Urteil fällen?

Warum nun Baumann diese Trennung bei der Lehre vom Schematismus bestreitet, der geradezu einen Übergang von viel abstrakteren Partieen zur Anwendung bildet, bekenne ich, nicht zu verstehen. Wir wollen indessen noch mit einigen Worten auf diese Lehre eingehen. „Dieser Schematismus unseres Verstandes in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form", sagt Kant, „ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden." Angesichts solcher Stelle pflegt der moderne „Kantianer", wie er es schon bei dem Worte „Einbildungskraft" an früherem Orte tat, zu sagen: Hier wird Kant „psychologisch". Und in der Tat liegt dem Schematismus ein psychologisches Problem zugrunde, nur, daß Kant genau wie bei allen anderen Problemen alles ausscheidet, was sein Thema nicht interessiert. Kant ist hier so viel und so wenig psychologisch wie sonst. Aber wir wollen einmal das umfassendere, weitergehendere Problem, das Kant auf apriorische Bedingungen der Sinnlichkeit, die Schemata der reinen Verstandesbegriffe, einschränkt, hier aus vorkritischer Zeit vor Augen führen. Da findet sich eben vieles vorbereitet, was uns Schwierigkeiten macht.

Burke schreibt in seinen berühmten „Philosophischen Untersuchungen vom Schönen und Erhabenen": Der blinde Mathematiker Saunderson „hatte in der Naturlehre, der Astronomie und allen Wissenschaften, die sich auf Mathematik gründen, eine sehr große Kenntnis erlangt. Was aber das außerordentlichste war und zu meiner Absicht das vornehmste ist, so hielt er vortreffliche Vorlesungen über Licht und Farben; und er lehrte also andere die Theorie derjenigen Ideen, die diese anderen hatten, und die er

nicht hatte. Aber es ist wahrscheinlich, daß die Wörter rot, blau, grün bei ihm eben das ausrichteten, als wenn er die Begriffe von den Farben selbst gehabt hätte. Denn da er mit diesen Wörtern den Begriff einer geringeren oder größeren Brechbarkeit der Strahlen verband und der blinde Mann zugleich gehört hatte, auf welche andere Weise diese Wörter zusammenstimmen oder einander zuwider sind: so war es ihm leicht, über diese Wörter ebensolche Schlüsse zu machen, als wenn er vollkommen im Besitze der Ideen gewesen wäre. Freilich konnte er auf keine Weise durch Beobachtungen und Experimente neue Entdeckungen machen. Er tat nichts weiter, als was wir alle Tage im gemeinen Umgange tun. Indem ich diesen letzten Satz niederschrieb und die Wörter alle Tage und gemeinen Umgang brauchte, hatte ich nicht in meiner Seele die Bilder von irgendeiner Sukzession der Zeit, oder von Menschen, die sich mit einander unterreden; auch glaube ich nicht, daß meine Leser sie haben werden, wenn sie diese Wörter lesen. Ebensowenig hätte ich, da ich von rot, blau und grün und von der Brechbarkeit sprach, diese verschiedenen Farben, oder die Lichtstrahlen, wie sie aus einem Medio ins andere übergehen und da von ihrem Wege abgebrochen werden, wirklich in meiner Imagination abgemalt vor mir. Ich weiß sehr wohl, daß die Seele die Fähigkeit hat, solche Bilder in sich zu erwecken; aber ich weiß auch, daß dazu ein ausdrücklicher Entschluß nötig ist, und daß bei dem ordentlichen Lesen und Sprechen sehr selten irgendein solches Bild in der Seele entsteht. Wenn ich sage: ‚Ich will künftigen Sommer nach Italien gehen,' so versteht mich jeder. Und doch glaube ich, hat kein Mensch dabei das wirkliche Bild von meiner Person vor sich, wie ich zu Wasser oder zu Lande, bald zu Pferde, bald in einer Kutsche mich fortbringe, nebst alledem, was sonst zu einer Reise gehört; noch weniger hat er eine wirkliche Vorstellung von Italien, dem Lande, wohin ich zu gehen gedenke; eine wirkliche Vorstellung von den grünen Feldern, den reifenden Früchten, der erwärmten Luft, und von dem Übergange hierzu aus einer ganz anderen Gestalt der Dinge, welches eigentlich die

Ideen sind, welche zusammengenommen mit dem Worte Sommer verbunden werden sollen. Aber am allerwenigsten kann er bei dem Worte nächstkünftigen eine solche Vorstellung haben. Denn dieses Wort soll erstlich eine Idee von vielen aufeinanderfolgenden Sommern erregen, und dann von allen diesen Sommern alle bis auf einen einzigen ausschließen; und doch hat man gewiß, wenn man die Wörter nächstkünftigen Sommer ausspricht, weder das Bild einer Reihe noch das Bild eines Ausschließens aus dieser Reihe in seinem Kopfe. Mit einem Worte: nicht bloß die Wörter, welche sogenannte abstrakte Ideen ausdrücken und von welchen natürlicherweise kein Bild erweckt werden kann, sondern auch diejenigen, welche individuelle wirkliche Dinge ausdrücken, werden von uns gebraucht, ohne daß das Bild ihrer Gegenstände in unserer Imagination vorhanden sei; wie jeder finden wird, der auf dasjenige recht Achtung gibt, was in seiner eigenen Seele vorgeht."

Hier entwickelt also ein englischer Philosoph des 18. Jahrhunderts ähnliche Gedanken, wie sie zur Kantischen Unterscheidung von Bild und Schema geführt haben. Diese Burkischen Gedanken sind sicherlich noch weiterer Klärung fähig und bedürftig. Wo ist nun die heutige Psychologie ihrer Aufgabe gerecht geworden, diese psychologische Erscheinung soweit zu klären, daß die Brücke zu der Kantischen Lehre geschlagen werden konnte? Liegt hier nicht ein Problem, das an die Stelle so mancher Pickwickischen Untersuchung der Psychologie und Psychophysik treten könnte?

Kant untersucht die Möglichkeit aprioriischer Erkenntnis, die er in der reinen Mathematik und in der reinen Naturwissenschaft als gegeben, als Tatsachen ansieht. Man mag über die Existenz beider nun denken wie man will, so ist es doch für den Erkenntnistheoretiker eine unabweisbare Frage, wie solche reine Erkenntnis zustande gebracht werden konnte, sei es, daß die vermeintliche Täuschung oder der Grund ihrer Wahrheit ermittelt werden soll. Kant fand, daß diese aprioriische Erkenntnis durchweg die Kate-

gorien unter Zeitbedingungen anwendet, so daß es unmöglich für die dogmatische Metaphysik wird, sich bei ihren Anmaßungen auf die reinen Kategorien, die bloßen Verstandesbegriffe zu berufen. Ihnen fehlt diese, in der Erkenntnis von Objekten unerläßliche Brücke zwischen Sinnlichkeit und Verstand, wenn sie mit ihm in ein jenseitiges Gebiet sich begeben. In der Tat sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne Bedingungen der Sinnlichkeit, von den Dingen an sich selbst gelten, während die Schemate die Dinge nur vorstellen, wie sie erscheinen; Kant weist durch seine Kategorienlehre nach, daß der Anspruch einer Ontologie niemals befriedigt werden kann. Wenn man nur durch Kategorien denken kann, so bleibt diesen Begriffen nach Absonderung des sinnlichen noch eine logische Bedeutung, sie geben aber keinen bestimmten Begriff mehr von einem Objekte. So bleibt vom Begriff der Substanz, wenn die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit des Realen in der Zeit (das Schema des Begriffs) weggelassen wird, nichts weiter als ein Etwas, das als Subjekt gedacht werden kann, wenn ich von dem Begriffe der Ursache die Zeitbedingung weglasse, ein Etwas, das gesetzt, etwas anderes zur Folge hat; die Begriffe enthalten noch Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand in bestimmter Weise mehr vor. Sie sagen mit anderen Worten noch, was ich von einem Etwas gedacht wissen will, sie haben noch eine logische Bedeutung (keine reale); sie können mir also zu nichts verhelfen, durch das ich dies Etwas von einem anderen Etwas derselben Art unterscheiden könnte. Will ich aber unterscheiden und bestimmen, so verfalle ich immer der Erscheinung; will ich noch a priori unterscheiden, so unterliegen auch die Kategorien jenen Bedingungen der Sinnlichkeit. Der Schematismus stellt die Bedingungen a priori vor Augen, und wenn Baumann ihn ein Kunstwerk nennt, so trifft er doch mit völliger Sicherheit eine unerläßliche Bedingung der Erkenntnis der Objekte. Die Lehre vom Schematismus möchte nun so falsch und bedeutungslos sein, wie sie ohne den mindesten Zweifel richtig und wichtig ist, so ist doch die Kritik

als ein völlig systematisches Werk ohne Berücksichtigung dieser Lehre weder zu verstehen noch zu kritisieren.

Nun wirft Baumann Kant vor, daß er wider seine eigene Warnung aprioriſche Begriffe real auf das Ding an sich anwende, ein häufiger Tadel, der lediglich auf der Zweideutigkeit des Wortes „anwenden", „Gebrauch machen" beruht, aber sicherlich bei dem ganzen Zusammenhange des Buches nicht gemacht werden dürfte, wenn die Wolffische Warnung noch in Gültigkeit wäre: „Absonderlich ist wohl in acht zu nehmen, wenn wir den Urheber eines Buches recht verstehen wollen, daß wir mit seinen Wörtern eben dieselben Begriffe verknüpfen, die er damit verbindet. Denn wenn dies nicht geschieht, so dichten wir ihm einen falschen Verstand an, und bürden ihm auf, was er nicht gesagt: welches gar oft zu geschehen pflegt." Von solchen Andichtungen lebte bisher der Streit über Kant. Anstatt daß man die Inkongruenzen in der Darstellung ebnete, verwickelte die philosophische Kritik in sich konsequente Gedanken in eine Logomachie, bei denen einzelne Stellen und Worte außer allem Zusammenhange gegeneinandergehalten werden. Das geschah in einer Zeit, die sich, wie die vorhandene Literatur beweist, keinen einzigen Begriff gesichert hatte, und gegenüber einem Buche, mit dessen Darstellung trotz jener Mängel sich angesichts des festen systematischen Ganges und einer vorbildlichen Konsequenz kein anderes Werk der Philosophie vergleichen läßt.

Wenn Kant sagt, daß uns durch die Sinnlichkeit Gegenstände gegeben werden, so berührt er zunächst das Ding an sich noch nicht. Spricht er aber von einer Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, von ihrer Rezeptivität, so wendet er, wie er überaus oft erklärt, diese Begriffe nicht real auf die Dinge an sich selbst an, sondern er denkt sich ein völlig unbestimmtes Etwas, das er sich noch denken muß, wenn er nicht lehren soll, daß der Mensch, da er doch nur sinnlich und nicht mit dem Verstande anschaut, sich seine Erfahrungsgegenstände erschaffe. Wenn Kant sich denkt, daß alle empirische Erkenntnis einem transzenden-

talen Objekte gemäß sei, ein dickes Buch über den Begriff transzendental schreibt, so muß man doch die Unterscheidung eines empirischen und eines transzendentalen, überschwenglichen, nicht für uns bestimmten und für uns bestimmbaren Objektes, den Begriff vom wirklichen Gegenstande und den problematischen Begriff mit ihm unterscheiden. Warum hätte wohl Kant lehren sollen: Ich erkenne alles durch Vorstellungen, Vorstellungen kann ich nur auf Erscheinungen beziehen; also ist die ganze Welt meine Vorstellung, oder auch nur: also ist die ganze Welt nur Erscheinung? Warum hätte er etwa mit Mach schließen sollen: Alles Reale, das ich erkenne, erkenne ich durch Empfindungen; durch Empfindungen erkenne ich also auch Körper, also bilden die Empfindungen Körper? Warum hätte er schließen sollen: Ich erkenne alles als Natur, also ist die Natur, die ich kenne, alles? Ἓν καὶ πᾶν. Oder warum hätte dieser einsichtige und vorsichtige Mann überhaupt irgendeine Art von „Monismus" dogmatisch mitmachen sollen, weil das heute wider alle Vernunft Mode ist?

Wenn jene Anwendung des Verstandes eine reale genannt wird, wie unterscheidet man von dieser Anwendung das Urteil: in meinem Garten stehen Bäume. Es ist doch zweifellos ein Unterschied zwischen der Determination eines gegebenen Gegenstandes und der Determination meiner Gedanken über einen noch unbestimmten, vielleicht niemals bestimmbaren Gegenstand. Auf dieser Verwechslung beruht derselbe Irrtum, der zur Kritik den Anlaß gibt. Wenn ich im Gemüte durch ein Ding an sich affiziert bin, es Baumann mitteile, so würde er zweifellos sagen: Gib mir eine reale Bestimmung, sonst kenne ich wirklich das Ding nicht, das gemeint ist. Sage ich ihm aber bloß, dies Ding hat keine von den Realitäten an sich, die sonst zur Unterscheidung dienen, ich denke mir es bloß, weil ich vor Irrtümern mich behüten will; ich will zeigen, wie verkehrt es wäre, Erscheinungen so zu beurteilen, als ob es solche Gedankendinge wären, wie das hie und da gemeint wird, so springt wohl eine Unterscheidung der Erscheinung von Dingen an sich selbst, eine negative, niemals aber eine

positive reale Bestimmung heraus. Für die theoretische Erkenntnis von Objekten bedeutet das Ding an sich wirklich nichts. Wollte man einem Physiker sagen, daß hier eine Erscheinung sei, die eine Ursache habe, man wisse nur auf keine Weise anzugeben, wie diese Ursache beschaffen sei, so würde er uns auslachen; wenn wir ihm nun zeigen könnten, daß sie durchweg nicht bloß unbekannt, sondern auch allem ungleichartig ist, das er sonst zu erkennen fähig ist, so würde er sehr recht haben, uns zu sagen: Dann geht mich diese eure Ursache in der Physik gar nichts an. Ganz anders aber wird für ihn die Frage, wenn er über die Grenze zu belehren ist, die in diesem Begriffe liegt.

Kant und Schultz schließen nun in allen bestimmten Urteilen über Gegenstände genau so wie Baumann, was nicht wunder nehmen kann, da es alle Menschen so machen, vor denen sie etwas voraus zu haben nie behauptet haben. Wenn sie aber nach der Realität und Existenz der Außenwelt allgemein gefragt werden, so schließen sie gar nicht erst nach dem Begriff der Ursache und Wirkung, weil dieser Schluß keine unmittelbare Gewißheit geben würde. Ihnen ist diese Realität keine Denkannahme, die erst bestätigt werden müßte. Dort scheint aus der Ferne etwas auf mich zuzukommen, aber die bestimmbare Ursache meiner Wahrnehmung kann ein Mensch, ein Automobil oder sonst etwas sein, vielleicht aber liegt eine Augentäuschung zugrunde. Dieser Schluß auf eine bestimmte Ursache ist also unsicher, während das Dasein äußerer Gegenstände, zu denen auch mein Körper gehört, schon durch das bloße Bewußtsein äußerer Wahrnehmungen sicher und gewiß ist. Sie sind mir so sicher wie mir die apriorische Vorstellung des Raums ist, da ich mich innerlich (in der Zeit) erst durch äußere Erfahrung bestimmen kann. Suche ich aber noch wie Mach nach Raum und Zeit physiologisch, also in der äußeren Wahrnehmung (im Körper selbst), so kann ich bei der auf Empfindung beruhenden Zeit sogar auf einen Zweifel an meiner eigenen Existenz kommen. Vielleicht würde auch diese Ungereimtheit noch, wenn sie passend formuliert wird, als ein Fortschritt begrüßt werden.

Ein alter Vorwurf begegnet uns bei Baumann S. 4, wo von Schultz zitiert wird: daß „unsere Vorstellungen nicht aus sich selbst herausgehen, sondern an sich bloß subjektive Bestimmungen und Modifikationen unser selbst bleiben". Baumann stimmt diesem Gedanken zu, bemerkt aber, „daß sie inhaltlich wie Wirkung und Ursache über sich hinausweisen, so daß, wenn sie dadurch zu Denkannahmen führen, die sich in jeder Hinsicht bestätigen, es gegen die Gesetze unserer Vorstellungen wäre, ihnen nicht zu trauen." Der zitierte Gedanke behandelt Kants Frage, wie wir Vorstellungen, d. i. innere Bestimmungen unseres Gemüts in diesem oder jenem Zeitverhältnisse auf Objekte beziehen können. „Wie kommen wir nun dazu, daß wir diesen Vorstellungen ein Objekt setzen, oder über ihre subjektive Realität, als Modifikationen, ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine objektive beilegen? Objektive Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorstellung (von dem was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen, denn sonst erneuert sich die Frage: wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus, und bekommt objektive Bedeutung noch über die subjektive, welche ihr als Bestimmung des Gemütszustandes eigen ist? Wenn wir untersuchen, was denn diese Beziehung auf einen Gegenstand unserer Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art **notwendig** zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellung notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird." Nun fragen wir angesichts dieser Bemühungen, die Notwendigkeit einer Beziehung auf den Gegenstand verständlich zu machen, an welcher Stelle seiner Werke derselbe Mann, der in der Anthropologie eine Apologie der Sinnlichkeit geschrieben hat, der den Lobredner des Verstandes mit dem Spotte: stulte! quis unquam vituperavit abfertigt, jemals, sei es dem Erkenntnisvermögen, sei es der empirischen Realität der Objekte, der Körper und

der Seele, nicht getraut hätte? Dies Mißtrauen liegt doch auf Seiten Baumanns; bei Kant ist es nicht vorhanden; aber es wäre wirklich gerechtfertigt, wenn der Raum und die Zeit nicht notwendige Vorstellungen, sondern Empfindungen wären. Auch diese Stelle der Kritik setzt die Lehre vom Schematismus, an die sie sich anschließt, voraus.

Hier sind Mißverständnisse zwischen Baumann und Kant, die auf spätere Zustimmung hoffen lassen. Wer mit Baumann jenen ersten Gedanken anerkennt, der ist auf dem direkten Wege zu Kant und Schultz, denn Beide sehen angesichts jenes Gedankens ein, daß sich die objektive Gültigkeit der Verstandesgesetze nur durch unser Erkenntnisvermögen und mit Rücksicht auf die Erkenntnis einsehen lasse, die sich von diesen Verstandesgesetzen selbst ableitet. Oder könnte uns Baumann sagen, wie die Vorstellungen es machen, über sich hinauszuweisen? Kann Baumann andere Gesetze für die Bestimmung unserer Vorstellungen geben? Bleibt hier etwas anderes einzusehen, als die Fähigkeit des Verstandes, die Erscheinungen zu bestimmen, zu erkennen, Wachheit und Traum, Wahrheit und Einbildung nach sicheren Kennzeichen zu unterscheiden? Baumann möge nur mit dem Begriffe der Apriorität Ernst machen. Kant schließt nicht, daß etwas *trotz* der Apriorität objektive Gültigkeit habe, sondern er zeigt die Grenzen dieser Verstandesnotwendigkeit, *obwohl* es sich um aprioriſche Gesetze handelt.

Nicht minder unzutreffend ist der folgende Vorwurf Baumanns: „Kant will schlechthin Innerliches erkennen, was weder bei der Materie noch bei der Seele angeht; sein Ding an sich hat immer diesen mystischen Nebensinn noch von Leibniz her." Diese Worte richteten sich gegen denselben Mann, der das schlechthin Innerliche der Materie für eine Grille erklärte, gegen denselben Mann, der in diesen Fragen in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe sich mit Leibniz, im Grunde mit aller dogmatischen Metaphysik auseinandersetzt. „Wenn die Klagen: *Wir sehen das Innere* der Dinge gar nicht ein, soviel bedeuten sollen, als wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen; so sind

sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich, daß wir ein von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger wie sie beschaffen sein." Der Vorwurf gilt dem Manne, der den Worten Albrecht von Hallers: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist," die Worte entgegensetzte: „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde."

Es war nicht Kant, sondern Tiedemann, der schlechthin Inneres erkennen wollte. Schlechthin innerlich ist die „Gesinnung", deren Erkennen Kant dem Herzenskündiger überließ. Kant sagt genau, wie weit zu erkennen möglich ist, Tiedemann und Baumann aber sagten uns nicht, wo diese Grenze, innerhalb deren es nur Erkenntnis durch Beziehungen geben kann, liegen möchte. Wenn sie von einem Dinge sprechen, so erfährt man nicht, ob sie von Sinnen- oder Verstandeswesen reden wollen. Zwar gebrauchen sie diesen Unterschied selbst, aber sie haben sich nicht zu deutlichem Bewußtsein gebracht, was er bedeutet. Sonst wäre es unmöglich, daß Baumann von Kants Ding an sich sagte, daß es einen mystischen Nebensinn von Leibniz her habe. Einen solchen mystischen Nebensinn legt man in den Begriff zuvörderst selbst hinein, wie es oft geschehen ist. Als Hamann nach dem ersten Lesen der Kritik von der tiefen Mystik dieses Buches sprach, behauptete Kant, daß er gar nicht wisse, wie es dazu komme. Es ist sehr zweifelhaft, ob man bei Leibniz solchen mystischen Nebensinn nötig hat, bei demselben Manne, der sich die prästabilierte Harmonie gegen die Annahme ständiger Wunderwerke ausgedacht hat. Aber das mag zunächst dahingestellt bleiben. Sollten wir vielleicht mit dem Worte mystisch einen anderen Sinn als früher verbinden?

Mystik bezeichnet Schwärmerei und Fanatizismus, wovon Kant wie alle diejenigen frei zu sein pflegen, die als eine letzte dem Menschen mögliche Instanz Kriterien der Vernunft anerkennen. Hamann und Jakobi waren Mystiker; es ist nicht ohne Interesse, daß Hamann bei seinem Freunde Jakobi alle Äußerungen der Vernunft zurückdrängen mochte. Um alles in der Welt nur keine vernünftigen Argumente! Es könnte ja der mystische Nebel durch deutliche Begriffe sich auflösen. Nicht minder interessant als diese Hamannschen Ratschläge sind die freilich wenig sympathischen, sehr diplomatischen Anstrengungen dieser beiden Männer, in der bekannten Jakobischen Streitsache gegen die Berliner Kant, den Vertreter eines vernünftigen Glaubens, für sich zu gewinnen. Damals antwortete Kant unzweideutig mit diesem Appell an die Geniemänner: „Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint; es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein." An derselben Stelle wendet er sich auch gegen die angebliche Freigeisterei, die heute mit ihren von den Gesetzen der Vernunft unabhängigen Spekulationen in Kontinuität mit der Kraft- und Stoffperiode die Massen beherrschen möchte, die sie aber viel eher in die Arme dogmatischen Aber- und Buchstabenglaubens zurückzustoßen geeignet ist. Diese vermeintlichen Freidenker ahnen wirklich nicht recht, was sie tun, und bedürfen der Aufklärung ebensosehr wie die dogmatischen Gegner. Welches Interesse mögen sie nur daran haben, die Vernunft zu diskreditieren? Zwischen diesem Vernunftunglauben, „einem mißlichen Zustande des menschlichen Gemüts, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Autorität benimmt", und jenem mystischen Ahnen des Übersinnlichen nimmt der Vernunftglaube Kants mit scharfer Abwehr seinen Platz:

„Daß hierin (in diesem Ahnen) nun ein gewisser mysti-

scher Takt, ein Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege, leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung, und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transzendent sind und zu keinem eigenen Erkenntnis des Gegenstandes führen können, notwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mitteilung (mystische Erleuchtung) verheißen müsse: was dann der Tod aller Philosophie ist." Sind nicht wirklich die beiden Klippen, an denen jede Spekulation scheitern würde, aufs trefflichste gekennzeichnet? Und ist es nicht eine Ironie der Geschichte, daß gerade ein Jakobisches Argument gegen Kant wie ein ewiger Vorwurf träumender Mystik gegen die nüchterne wache Vernunft immer wieder auflebt?

In jenem „mystischen Nebensinn" des Kantischen Begriffs, der künstlich „beigelegt" wird, aus Kant selbst aber nicht folgt, offenbart sich ein irrtümliches Urteil heutiger Philosophie über ihre Vergangenheit. Wenn Leibniz in seinen Monaden die Aristotelischen Entelechien in gewisser Weise erneuerte, so lehrte er mehr, als er dem Objekt nach vertreten konnte. Leibniz konnte sich Monaden denken, er konnte in seinen Gedanken diesen Monaden Kräfte „beilegen", die er als schlechthin (vor dem Verstande) innere, nicht in der äußeren Erfahrung, sondern nirgends anders als in dem eigenen Gemüte borgen konnte, so daß er die Monade mit Vorstellungen begabte. Dadurch ist er aber nicht zum Mystiker geworden, auch nicht, wenn er die nur mit Vorstellungen, also mit sich selbst beschäftigten Monaden durch die Gottheit in Verbindung, in Gemeinschaft treten ließ; der mystische Nebensinn ist hier so wenig zulässig wie bei Aristoteles, der die Gottheit als einen ersten Beweger, oder wie bei Baumann selbst, der sie als mathematisch-mechanische Intelligenz zu bestimmen sucht. Aristoteles aber so wenig wie Baumann können hier objektiv bestimmen; subjektiv

aber bestimmen sie nicht einmal richtig. Denn diese Bestimmungen entsprechen nicht der Idee, deren die Menschheit zweifellos fähig und wirklich bedürftig ist. Nach dieser Richtung läßt sich von der dogmatischen Metaphysik und selbst von Spinoza lernen, der sich große Mühe gibt, den Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Intellekt festzustellen. Es ist freilich klar, daß immer nur negative Bestimmungen zutage gefördert werden, wenn man wie Spinoza theoretisch verfährt, um den Anthropomorphismus zu vermeiden.

Mathematik und Mechanik legen Zeugnis ab für die sinnliche Eingeschränktheit des menschlichen Intellekts, obwohl sie ihm zu gerechtem Stolze gereichen. Wenn Baumann „quantitative und Bewegungsbestimmtheiten objektiv" nimmt und sie als eine respektable Erkenntnis bezeichnet, so geht ihr gar nichts ab, wenn sie nur mit Rücksicht auf menschliche Objekte allein einzusehen sind, und wenn wir mit Kant der Wahrheit gemäß behaupten, daß sie, wie weit und tief unsere Erkenntnis der Natur auch gehe, noch die vernünftige Frage nach dem Objekt übrig lassen, das nicht für den menschlichen Verstand bestimmt ist.

Ihr Instrumente freilich spottet mein,
Mit Rad und Kämmen, Walz' und Bügel:
Ich stand am Tor, ihr solltet Schlüssel sein;
Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel.
Geheimnisvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

„Geheimnisse sind noch keine Wunder" sagt derselbe Mann, von dem auch jene Worte stammen. Was hindert wohl irgendeinen Menschen, die Stunde an der Uhr abzulesen, auch wenn er ihr inneres Getriebe nicht kennt? Ein solcher Mensch kann freilich keine Uhr machen, aber wird denn von einem Menschen verlangt, daß er die Welt soll erschaffen können? Wir sprechen im Gleichnis, das nur die Beurteilung trifft, aber es möchte doch vor kecken Anmaßungen der Naturphilosophie bewahren können. Wäre

der Homunculus in der Retorte ein berechtigtes Ziel der Menschheit? Mögen diese Naturforscher nur machen; bis sie auch nur die Entstehung einer Raupe mechanisch einzusehen vermögen, wird wohl eine Ewigkeit ablaufen müssen. Wer aber hielte sie in ihrem Fortschritt auf? Nur wäre es gut, wenn sie mit ihren Verkündigungen warteten, bis sie das können, was sie so leicht einzusehen sich den Anschein geben. Manchen mag es auch ihnen gegenüber ergehen, wie es einst Kant erging, daß sich vor ihnen „Alpen erheben, wo andere einen ebenen und gemächlichen Fußsteig vor sich sehen, den sie fortwandern oder zu wandern glauben".

In unserer ersten Schrift hatten wir Baumann gebeten, sein eigenes Verhalten mit Kantischer Lehre zu vergleichen. Nun wohl, oben sagte er uns, daß „weder bei der Materie noch bei der Seele schlechthin Innerliches zu erkennen angehe". Also wird es mir gestattet sein, ihn als einen Vertreter Kantischer Lehre zu begrüßen. Denn dies Resultat ist zum ersten Male von Kant eingesehen worden, eine Einsicht, die wiederum nur möglich ist, wenn Dinge an sich selbst (vor dem reinen Verstande) und Erscheinungen (Gegenstände vor den Sinnen), reine Verstandesbegriffe und durch Zeitbedingungen, durch Schemata, sinnlich eingeschränkte Kategorien unterschieden, ihr völlig verschiedener Gebrauch aber eingesehen worden ist. Unterscheidet Baumann, wie er das hier tut, schlechthin Innerliches von komparativ Innerlichem, so denkt er sich den Begriff der Substanz einmal nach reinem Verstande, so daß gar keine Beziehung, kein Verhältnis dem Dasein nach zu anderem gedacht wird, und damit unterscheidet er diesen rein intellektuellen Begriff von dem Begriffe der Substanz, wie er ihn unter dem Schema der Beharrlichkeit des Realen in der Zeit beständig in der Erfahrung anwendet.

Im nahen Zusammenhange mit diesen Gedanken stehen die Kantischen Aufklärungen über das Problem von Leib und Seele. Baumann findet es merkwürdig, daß Kant und Schultz an dem okkasionalistischen Argument festhalten trotz Hume und Locke: „Wechselwirkung zwischen Ungleich-

artigem (Körper und Geist) ist anstößig." Kant rottet hier eine selbstgemachte Schwierigkeit mit der Wurzel aus; Baumann aber hat sich durch die oben zitierte Äußerung den Kantischen Ausführungen völlig gefangen gegeben. Erkennen wir von den Substanzen nichts Schlechthininneres, so heißt das, wir erkennen sie nur in der Erscheinung und nicht nach dem, was sie an sich selbst sind. Ohne diese Unterscheidung ist Klarheit in dieser Frage nicht möglich. Wir setzen statt weiterer Polemik in dieser Frage die Kantischen Auseinandersetzungen wörtlich hier hin: „Nun sind wir nach den gemeinen Begriffen unserer Vernunft in Ansehung der Gemeinschaft, darin unser denkendes Subjekt mit den Dingen außer uns steht, dogmatisch und sehen diese als wahrhafte, unabhängig von uns bestehende Gegenstände an, nach einem gewissen transzendentalen Dualismus, der jene äußeren Erscheinungen nicht als Vorstellungen zum Subjekt zählt, sondern sie, so wie sinnliche Anschauung sie uns liefert, außer uns als Objekte versetzt und sie von dem denkenden Subjekte gänzlich abtrennt. Diese Subreption ist nun die Grundlage aller Theorieen über die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, und es wird niemals gefragt: ob denn diese objektive Realität der Erscheinungen so ganz richtig sei?, sondern diese wird als zugestanden vorausgesetzt und nur über die Art vernünftelt, wie sie erklärt und begriffen werden müsse. Die gewöhnlichen drei hierüber erdachten und wirklich einzig möglichen Systeme sind die des physischen Einflusses, der vorherbestimmten Harmonie und der übernatürlichen Assistenz.

Die zwei letzteren Erklärungsarten der Gemeinschaft der Seele mit der Materie sind auf Einwürfe gegen die erstere, welche die Vorstellung des gemeinen Verstandes ist, gegründet, daß nämlich dasjenige, was als Materie erscheint, durch seinen unmittelbaren Einfluß nicht die Ursache von Vorstellungen, als einer ganz heterogenen Art von Wirkungen sein könne. Sie können aber alsdann mit dem, was sie unter dem Gegenstande äußerer Sinne verstehen, nicht den Begriff einer Materie verbinden, welche

nichts als Erscheinung, mithin schon an sich selbst bloße Vorstellung ist, die durch irgendwelche äußere Gegenstände gewirkt worden; denn sonst würden sie sagen, daß die Vorstellungen äußerer Gegenstände (die Erscheinungen) nicht äußere Ursachen der Vorstellungen in unserem Gemüte sein können, welches ein ganz sinnleerer Einwurf sein würde, weil es niemandem einfallen wird, das, was er einmal als bloße Vorstellung anerkannt hat, für eine äußere Ursache zu halten. Sie müssen also nach unseren Grundsätzen ihre Theorie darauf richten, daß dasjenige, was der wahre (transzendentale) Gegenstand unserer äußeren Sinne ist, nicht die Ursache derjenigen Vorstellungen (Erscheinungen) sein könne, die wir unter dem Namen der Materie verstehen. Da nun niemand mit Grund vorgeben kann, etwas von der transzendentalen Ursache unserer Vorstellungen äußerer Sinne zu kennen, so ist ihre Behauptung ganz grundlos. Wollten aber die vermeinten Verbesserer der Lehre vom physischen Einflusse, nach der gemeinen Vorstellungsart eines transzendentalen Dualismus, die Materie als solche für ein Ding an sich selbst (und nicht als bloße Erscheinung eines unbekannten Dinges) ansehen und ihren Einwurf dahin richten, zu zeigen, daß ein solcher äußerer Gegenstand, welcher keine andere Kausalität als die der Bewegungen an sich zeigt, nimmermehr die wirkende Ursache von Vorstellungen sein könne, sondern daß sich ein drittes Wesen deshalb ins Mittel schlagen müsse, um, wo nicht Wechselwirkung, doch wenigstens Korrespondenz und Harmonie zwischen beiden zu stiften: so würden sie ihre Widerlegung davon anfangen, das πρῶτον ψεῦδος des physischen Einflusses in ihrem Dualismus anzunehmen und also durch ihren Einwurf nicht sowohl den natürlichen Einfluß, sondern ihre eigene dualistische Voraussetzung widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entspringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erschlichenen dualistischen Vorstellung: daß Materie als solche nicht Erscheinung, d. i. bloße Vorstellung des Gemüts, der ein unbekannter Gegenstand entspricht, sondern der Gegenstand an sich selbst sei,

so wie er außer uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existiert.

Es kann also wider den gemein angenommenen physischen Einfluß kein dogmatischer Einwurf gemacht werden. Denn nimmt der Gegner an, daß Materie und ihre Bewegung bloße Erscheinungen und also selbst nur Vorstellungen seien, so kann er doch nur darin die Schwierigkeit setzen, daß der unbekannte Gegenstand unserer Sinnlichkeit nicht die Ursache der Vorstellungen in uns sein könne, welches aber vorzugeben ihn nicht das Mindeste berechtigt, weil niemand von einem unbekannten Gegenstande ausmachen kann, was er tun oder nicht tun könne. Er muß aber nach unseren obigen Beweisen diesen transzendentalen Idealismus notwendig einräumen, wofern er nicht offenbar Vorstellungen hypostasieren und sie als wahre Dinge außer sich versetzen will.

Gleichwohl kann wieder die gemeine Lehrmeinung des physischen Einflusses ein gegründeter kritischer Einwurf [d. h. ein solcher, der wider den Beweis eines Satzes gerichtet, nicht durch Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstandes vertreten wird] gemacht werden. Eine solche vorgegebene Gemeinschaft zwischen zwei Arten von Substanzen der denkenden und der ausgedehnten, legt einen groben Dualismus zum Grunde und macht die letzteren, die doch nichts als bloße Vorstellungen des denkenden Subjekts sind, zu Dingen, die für sich bestehen. Also kann der mißverstandene physische Einfluß dadurch völlig vereitelt werden, daß man den Beweisgrund desselben als nichtig und erschlichen aufdeckt."

Wieviel unnötiger Streit hätte verhindert werden können, wenn diese für das Problem „Leib und Seele" abschließenden Gedanken aufmerksam und mit dem vollständigen Begriffe Kants gelesen worden wären! Baumann kann dieser Argumentation bei seinen Prämissen nicht ausweichen. Gab er zu, daß „unsere Vorstellungen bloß subjektive Bestimmungen und Modifikationen unser selbst" sind, befestigt er Kant in der Auffassung, die ja von ihm niemals bestritten, sondern von ihm gelehrt worden ist, daß diese

Vorstellungen in Gemäßheit eines transzendentalen Objekts zustande kommen, mit welchem Rechte kann er nun bestreiten, daß man die durch Vorstellungen bestimmte Erscheinung von diesem transzendentalen Objekte unterscheiden müsse, d. h. von einem Objekte, das für uns nicht existiert oder, um ganz peinlich zu sein, nur sofern als existierend gedacht wird, als wir uns von diesem unbekannten Etwas affiziert fühlen? Und wie kann man sich ferner noch über dies transzendentale Objekt streiten? Wie lassen sich hier noch Parteien statuieren, wo wirklich niemand etwas wissen kann? Legt man diesem unbekannten Etwas einen „mystischen Nebensinn" bei, so ist das eigene Schuld. Um das Geheimnis aber kommt doch wohl kein Denker herum. Die wiedergegebene Kantische Stelle setzt voraus, daß fast in jedem Worte das Ding an sich von der Erscheinung unterschieden werde; aber das macht keine Schwierigkeiten, wenn der Philosoph verstanden ist. Daß sie sehr oft mißverstanden worden ist, beweist der unsinnige Auflagenstreit, der nur daher rührt, daß dieselbe Zweideutigkeit, die Kant feststellt, beständig zu Verwechselungen den Anlaß gab. Um nur eins zu erwähnen. An Stelle des Gegensatzes „bloße Vorstellung — Ding an sich" wurde ohne Bedenken der Gegensatz: „Einbildung — Wirklichkeit" gesetzt, genau wie offenbar bei Baumann, der vor Kant voraus zu haben glaubt, daß er den Vorstellungen nicht mißtraue.

In allen neu von Baumann gegebenen Erörterungen handelt es sich immer um dieselben Fragen, zum Teil um solche, die in unserer Schrift über den Anti-Kant völlig im Sinne der Schultzischen Ausführungen erörtert sind. „Man kann allen Schein darein setzen", lehrte Kant, „daß die subjektive Bedingung des Denkens für die Erkenntnis des Objekts gehalten wird." Diesem Schein unterliegt Baumann mit allen Verstandesbegriffen, die nur als Begriffe möglicher Erfahrung einzusehen sind, denen wohl eine transzendentale Bedeutung, niemals aber ein transzendentaler, das Objekt selbst bestimmender Gebrauch verliehen werden kann.

Bei den Untersuchungen Kants, so wirft ihm Baumann genau wie Tiedemann vor, „bleibe gänzlich offen, warum wir die einen Eindrücke grün, die anderen rot, die einen dreieckig, die anderen sechseckig, die einen süß, die anderen bitter usw. auffassen". Aber auch in der Logik, in der Mathematik, in der Mechanik bleiben solche Fragen ungelöst, was der Wahrheit ihrer Lehren keinen Abbruch tut. Wir sagten Baumann durch Kant, daß lediglich die Erfahrung selbst solche Fragen beantworte, wie Baumann sich selbst ja empirisch befriedigt. In der Erfahrung selbst stoßen wir auf jene Fragen der Metaphysik nicht mehr, wenn wir die Grenze kennen. Wenn Baumann aber Kant tadelt, weil dieser bekennt, das transzendentale Objekt, das im Ding an sich selbst noch gedacht ist, nicht erkennen, keine Kategorie auf es als ein mögliches Objekt anwenden zu können, so hätten uns Tiedemann und Baumann mindestens sagen müssen, daß und wie sie sich diese Lücke des Kantischen Wissens ausgefüllt denken. Mikroskop und Teleskop, kurz alle Hilfsmittel der Empirie haben dabei auszuscheiden; denn die Frage ist, wenn sie überhaupt zu beantworten wäre, nur durch reine Vernunft auszumachen; sie wird aber dialektisch, sobald sie den Verstand über seine Grenze hinausführt. Hier lassen sich wohl „Denkannahmen" machen; sie haben aber das Üble, daß sie einander widersprechen, und daß sie nicht zu kontrollieren, zu verifizieren sind. Sagt uns nun Baumann von solchen Dingen, die selbst gar nicht in die Erscheinung treten können, sie haben Größe, Eigenschaften, sie wirken und existieren, so würden wir wissen wollen, welcher Art diese Existenz, diese Wirkung, diese Eigenschaften, diese Größen seien. Sonst sind wir um kein Haar gebessert. Von den Erscheinungen ist uns durch die Gesetze des Verstandes klar, wie wir sie bestimmen können. Wo Wahrnehmung hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge; jenseits aber werden alle diese Begriffe sinnenleer; niemand kann ihnen mehr objektive Bedeutung außer jener Grenze verleihen, auch Baumann nicht. Absichtlich wird aber schwerlich jemand mit einer Übertragung unserer Kenntnis vom Sinnen-

wesen ins jenseitige Gebiet sich täuschen lassen. Wenn wir oben das Gleichnis der Uhr brauchten, so wird niemand daraus, daß er die Zeit am Gange der Zeiger bestimmen kann, schließen, daß solche Zeiger auch in der Uhr sein müßten.

Denkt sich aber Kant durch die Kategorie des Grundes oder der Ursache, durch die Kategorie der Substanz oder des Subjekts, durch die Prädikabilien des Handelns (Spontaneität) und des Leidens (Rezeptivität), durch die Kategorie der Wechselwirkung oder der Gemeinschaft Dinge an sich selbst, so hat er doch, wie auch Schultz, so oft auf den unvermeidlichen logischen Gebrauch des Verstandes hingewiesen, daß der alte Jakobische Einwurf, der sich nur durch eine nicht ungeschickte Redewendung erhalten hat, nicht treffen kann, auch wenn es vielleicht für die Darstellung besser wäre, die Kategorien je nach ihrem realen oder bloß logischen Gebrauch schon durch das Wort zu unterscheiden. Der Unterschied läßt sich aber bei Kant immer aus dem Zusammenhange ersehen. „Blasen ist nicht flöten, ihr müßt die Finger bewegen." Denken ist noch nicht erkennen, so hat ja Kant zuerst gelehrt. Aber das Denken selbst konnte er nicht verbieten.

Auch daß die Verwechselung von Schein und Erscheinung noch nicht gewichen ist, verschuldet Kant nicht. Der Schein, sagt Kant treffend, kann niemals dem Gegenstande als Prädikat beigelegt werden, was die Philosophie längst vor ihm wußte, nach ihm aber bei Erörterungen von Sinnestäuschungen immer wiederholt worden ist. (Helmholtz.) Goethe sagt wie Kant: Die Sinne trügen nicht, aber das Urteil trügt. Wenn jemand sagt, daß die Rose rot ist, so ist das Urteil ganz richtig, wenn dabei auf das Verhältnis zu dem Sinne geachtet worden ist. Sehe ich von diesem Verhältnis ab, so wird das Urteil falsch; dadurch entspringt der Schein. Nun sind die Prädikate des Raums und der Zeit jederzeit im Verhältnis der Objekte zum Subjekt notwendig anzutreffen, also lege ich den Erscheinungen Raum und Zeit mit Recht bei. Erst dann entspringt der Schein, wenn von diesem Verhältnis zu unserer Sinnlichkeit abge-

sehen wird und dennoch Raum und Zeit den Dingen beigelegt werden. Dieser Schein hat die ganze Metaphysik in Verwirrung gebracht; er ist nunmehr für alle Zeiten aufgedeckt. Bleibt die Erkenntnis im Bereiche der Erscheinungen, so kann diese Frage ebenso gleichgültig sein, wie die Natur und Entstehung der Farben für den Maler, der nur mit Rücksicht auf das menschliche Auge seine „Farben" aufträgt. Es wäre also unsere eigene Schuld, wenn wir aus der Erscheinung bloßen Schein machen, der objektiven Verknüpfung von Wahrnehmungen zur Erfahrung „mißtrauen" wollten, weil es immerhin denkbar ist, daß höhere Wesen von den leicht einzusehenden Einschränkungen unserer Sinne frei sein könnten, eine Erdichtung, die nur durch Weglassung von Erfahrungsbedingungen möglich ist. Der Begriff solcher Wesen ist ebenso problematisch, wie der transzendentale Gegenstand, der für sie Objekt sein könnte.

Jenen Schein zu erkennen, ist die erste Bedingung für die Metaphysik, damit das Urteil der Philosophen nicht mehr hintergangen werde, auch das der Metamathematiker, das derselben Täuschung verfallen ist. Alles, was Joh. Schultz nach dieser letzten Richtung gesagt hat, gilt noch heute und wird für alle Zeiten gelten. Wie ich nebenbei bemerke, finden sich bei diesem Schriftsteller auch für die Arithmetik in seiner „Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft" grundlegende Betrachtungen, aus denen man ersehen kann, wie ungerecht ein Vorwurf ist, den Hankel (Theorie der kompleren Zahlensysteme S. 53), ein philosophisch außerordentlich begabter Mathematiker, gegen Kant und seine Zeit macht.

Überhaupt ist das Urteil über die Vergangenheit fast durchweg getrübt. Nennen wir das 18. Jahrhundert eine klassische Zeit, so mögen ihre Wurzeln auch in der Philosophie mit eingebettet sein. Im Anfang dieses Jahrhunderts war man von Hexenprozessen nicht allzu weit entfernt, seine zweite Hälfte aber stand im Zeichen Friedrichs des Großen, der die Zierde eines jeden philosophischen Lehrstuhls gewesen sein würde. Woher stammt der Riesenfortschritt? Das Zeitalter war ein philosophisches; warum können wir

seine Bahnen nicht wiederfinden? — Vor kurzem lasen wir von einem Philosophen ein Urteil über jene Zeit: Da steht ja in allen philosophischen Schriften so ziemlich dasselbe, welche Häufung von Makulatur! Aber dieses Urteil wäre berechtigt, wenn in jeder wie heutzutage etwas anderes stünde. Wie möchte wohl sonst über die Verschiedenheit von Lehrbüchern (in der Physik, der Geschichte) geurteilt werden! Uns erscheint aber selbst diese Verwirrung als ein Vorzug, und doch müßte man mit der Philosophie abschließen, wenn sie unvermeidbar wäre. — Ob die Natur immer geneigt ist, große Männer der Literatur, wie die Klassiker jener Epoche, hervorzubringen, weiß niemand. Daß sie aber trotz der originalen Schaffungskraft des Genies in dem Boden ihrer Zeit wurzeln, ist ebenso sicher, als sie selbst, wie der Mathematiker sagen würde, den Differentialquotienten, die Tangente angeben, an der sich die Richtung des allgemeinen geistigen Fortschritts erkennen läßt.

Auf alle Einwürfe Baumanns können wir hier nicht eingehen, bemerken aber, daß seine Ausstellungen an unserer Schrift so wenig unsere Argumente und die Kants treffen, wie irgendeine Tatsache der Empirie. Wenn Baumann mit Näcke sagt, daß der „Charakter gleichen Schwankungen unterworfen sei wie das Bewußtsein", so berührt er weder Kants Lehre von der Freiheit noch seine Lehre von der transzendentalen Apperzeption (vom reinen Bewußtsein). Schwankende Charaktere (unter Charakter versteht Kant die „praktische konsequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen") beweisen, daß man bei der empirischen Beurteilung von Menschen vorsichtig sein muß. Kant hat meines Wissens nie bestritten, daß es solche charakterlose Menschen gibt, bei denen man sich aller möglichen Handlungen versehen kann. Es ist wirklich nicht einzusehen, was jene Tatsache oder die beobachteten „Quantitätsunterschiede aller Qualitäten zwischen Normalen und Verbrechern" gegen die Wahrheit und moralische Notwendigkeit eines sittlichen Gebots ausrichten könnte; sie bleibt, auch wenn sie tausendmal mißachtet worden wäre. Baumann bekämpft hier nicht mehr als die Kantische Methode; aber empirische

Bestimmungsgründe taugen nicht durchweg zu einer äußeren, vielweniger aber zu einer inneren Gesetzgebung. Mit dem „Kampf ums Dasein" läßt sich sowenig wie mit irgendeiner Glückseligkeitstheorie die Ethik begründen. Niemand braucht die empirischen Hinderungsgründe zu übersehen, die sich dem Ideal entgegenstellen und niemand wird schwärmerisch fordern, daß es sich von heute auf morgen verwirkliche. Aber seine Erhaltung ist Bedingung des Fortschritts, und kein Mensch dürfte es wagen, die Kluft zwischen Wirklichkeit und Ideal als hinreichend klein zu bezeichnen.

Was ferner jene Schwankungen des Bewußtseins anbetrifft, so verweisen wir auf Baumanns neue Schrift (S. 66), wo er Kants Lehre von der transzendentalen Apperzeption auf Lotzes Namen überträgt, der freilich mit Baumann aus dieser Tatsache dogmatische Schlüsse auf die Beschaffenheit des Subjekts macht. Jene Einheit des Bewußtseins ist vollständig, d. h. als Bedingung des Denkens und Erkennens zum ersten Male von Kant begründet worden; es ist aber nicht einzusehen, warum die „Schwankungen des Bewußtseins" (eine empirisch psychologische Erscheinung, die jene Feststellung als Bedingung des Erkennens nicht alteriert) gegen Kant und nicht lieber auch gegen Lotze geltendzumachen sind. Baumann behauptet nun philosophisch von der Seele, daß sie eine geistige, wenn auch körperlich durchaus bedingte Substanz sei. Ist das nun ein Ding an sich selbst oder nur eine Erscheinung? Kant verlangt von einer solchen philosophischen Behauptung, daß sie sich rechtfertige. Er verlangt ferner zu wissen, was denn eine solche geistige Substanz eigentlich sei, d. h. er will die Beschaffenheit eines Dinges, das mir in keiner Anschauung gegeben sein kann, und das die Fähigkeit hat zu denken, wirklich kennen lernen. Im inneren Sinne wird uns doch keine Substanz erkennbar; die Beharrlichkeit der Seele im Leben aber ist schon daraus klar, daß der Mensch sich zugleich Gegenstand äußerer Sinne ist. Was nützt mir nun diese philosophische Behauptung: die Seele ist eine geistige Substanz? Kann Baumann aus diesem Satze irgendwelche Folgen auf ein künftiges Leben

ziehen, Folgen, um derentwillen diese Behauptung von der dogmatischen Philosophie immer aufgestellt worden ist?

Eben jene Lotzische Schlußweise steht in der rationalen Psychologie bei Kant zur Diskussion; er behauptet, daß sich aus jener Einheit des Bewußtseins nichts anderes folgern lasse als: „ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subjekt des Urteils brauchen", ein identischer Satz, der schlechterdings nichts über die Art meines Daseins eröffnet. Hier wäre doch nicht unwichtig gewesen, den Unterschied von Kategorie und Idee, des Schemas des Substanzbegriffs und des rein intellektuellen Begriffs zu beachten; denn jene Behauptung läßt sich wohl aussprechen, aber nicht mit zwingenden Gründen vertreten. Alle Behauptungen, die aus der transzendentalen Apperzeption folgen, sind lediglich analytische Sätze und geben keinen Begriff von einem erkannten Objekt. „Die Einheit des Bewußtseins, die den Kategorien zugrunde liegt, wird in jenem Urteil für Anschauung des Subjekts genommen und darauf die Kategorie der Substanz angewandt. Jene Einheit ist aber nur Einheit im Denken, durch die allein kein Objekt gegeben wird, worauf also die Kategorie der Substanz, als die jederzeit gegebene Anschauung voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subjekt gar nicht erkannt werden kann. Das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem *Objekte* der Kategorien einen Begriff bekommen, denn, um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen." Auch hier liegen Fehler vor, die das Wesen der Absonderung verkennen.

Sobald man sich in dieser Frage auf den Standpunkt des Dogmatikers stellt, ist der Streit sofort eröffnet. So gut der eine mit Baumann behauptet, die Seele ist eine geistige Substanz und verschieden von der tierischen Seele (was daraus nicht im mindesten folgen würde, es könnte ja die Verschiedenheit der Äußerungen nur durch körperliche Verschiedenheit bedingt sein), so gut *behauptet* der andere, daß sie eine materielle sei, während doch weder der eine noch der andere Dog-

matiker Beweise zu erbringen vermöchte. Das beurteilte Objekt ist außerhalb aller menschlichen Grenzen, die Frage ist also dialektisch, wie der Streit der Metaphysiker ja hinreichend dartut. Ein Interesse der Erkenntnis knüpft sich wohl an die psychologische Idee als ein regulatives Prinzip, nicht aber an die theoretische Gewißheit, da kein Philosoph aus jener vermeintlichen Einsicht etwas abzuleiten vermöchte. Nun ist die Einheit des Bewußtseins etwas Reales und die Einfachheit liegt wirklich schon in der Möglichkeit jener Einheit. Im Raume aber ist nichts Reales, das einfach wäre (von den Machschen Raumelementen können wir wohl absehen); also läßt sich wenigstens die Unmöglichkeit einsehen, ein denkendes Subjekt materialistisch zu erklären. Da mir aber, sofern ich bloß beim Denken stehen bleibe, nichts gegeben ist, worauf ich den Begriff der Substanz anwenden könnte, so darf ich auch nicht wie Baumann spiritualistisch erklären. („Die Seele ist eine geistige Substanz.")

Also ist es gut, wenn Baumann an der Idee ein Interesse nimmt, auf die Kantische Seite zu treten, damit auf die Behauptung geistiger Substanzen ebenso wie auf die dogmatischen Scheingründe zu verzichten (womit nichts verloren wird) und sich darauf zu beschränken, durch transzendentale Hypothesen, die nur den Zweck der Abwehr, auch angesichts ihrer Bedeutung nichts Verwunderliches haben, dem materialistischen Gegner die Unwissenheit in dieser Frage für beide Parteien klipp und klar nachzuweisen. Auf praktischem, ethischem Gebiet, wo jene Idee und auch die Baumannsche Auffassung ein Interesse ganz anderer Art hat, braucht niemand eine „theoretische Meinung von der inneren Beschaffenheit der Dinge, um uns auf das vollkommenste zu unbedingt gesetzmäßigen Handlungen zu verbinden."

Schließlich spielt Baumann gegen uns noch auf die Xenien an. Wir seien geneigt, die Fragen ins Gewissen zu schieben, das aber bedingt sei.

Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden,
Aber der praktische Satz gilt doch: Du kannst, denn du sollst!
Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben sie's einem geschwind in das Gewissen hinein.

Nun urteilt nach Kant selbst der gemeinste Verstand, daß er etwas kann, weil er sich bewußt ist, daß er es soll; er erkennt in sich Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre; er behauptet auch, daß die „Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen (so) deutlich, (so) unüberschreibar selbst für den gemeinsten Menschen (so) vernehmlich spreche", aber er hat nie behauptet, daß das Gewissen bei allen Menschen in absoluter Weise *wirke*. Sonst möchte wohl die Stimme des Philosophen, der in der Methodenlehre der Kritik der praktischen Vernunft sehr beherzigenswerte Winke für die Erziehung und die Übung des praktischen Urteils bringt, gar nicht mehr nötig sein. Daß es mehr oder minder gewissenhafte Menschen gibt, hat Kant nicht bezweifelt, aber er mochte wohl darin nicht unrecht haben, daß es ein irrendes Gewissen nicht geben könne. Das Gewissen kann einschlafen, aber seine Stimme pflegt nicht zu irren. Der Irrtum liegt im Verstande, der beurteilt, ob etwas pflichtgemäß ist oder nicht. In *dem* Bewußtsein pflegen sich die Menschen aber nicht zu irren, ob sie in Gemäßheit ihres Gewissens gehandelt haben oder nicht. Und dieser innere Gerichtshof setzt in der Tat Freiheit im strengsten Sinne voraus; wer die Tatsache der inneren Verantwortlichkeit anerkennt, der muß dafür in der Tat einen unerforschlichen, schlechthin inneren, einen intelligibeln Grund denken, nach dem er sich selbst nicht einmal erkennen kann. Alle empirischen Unterschiede aber, die wir an Menschen behaupten, geben den Anlaß, die Ethik rein von empirischen Bestimmungsgründen darzustellen. Jedes „*vernünftige* Wesen kann von einer gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß es sie hätte unterlassen können". Kant gibt ja alle empirische Beurteilung des Menschen nicht bloß willig zu, sondern er gibt auch die Gründe für sie an. Von dieser Seite kann er nie angefochten werden; die Einwürfe treffen ihn gar nicht. Ebensowenig wird er in dem Gedanken jemals widerlegt werden, daß der Mensch durch sein Gewissen unvermeidlich

auf die Idee Gottes hingeleitet werde. Und von dieser Seite allein kann er sich auch diese Idee nach vernünftigem Bedürfnis bestimmen, ohne besorgen zu müssen, daß ihn Naturwissenschaft in seinem vernünftigen Glauben störe. Sie weiß von dem Gegenstande so wenig, wie irgendein sterblicher Mensch.

Er — der Freiheit
Entzückende Erscheinung nicht zu stören —
Er läßt des Übels grauenvolles Heer
In seinem Weltall lieber toben — ihn,
Den Künstler, wird man nicht gewahr, bescheiden
Verhüllt er sich in ewige Gesetze;
Die sieht der Freigeist, doch nicht ihn. Wozu
Ein Gott? sagt er! die Welt ist sich genug.
Und keines Christen Andacht hat ihn mehr
Als dieses Freigeists Lästerung gepriesen.

Der Xeniendichter urteilt nicht selten nach bloß ästhetischen Gesichtspunkten, die philosophisch nicht ins Gewicht fallen, aber wohl einen Gleichklang im eigenen Gemüte erwecken können.

Herzlich ist mir das Laster zuwider, und doppelt zuwider
Ist mir's, weil es allein nötig die Tugend gemacht.
„Wie, du hassest die Tugend?" — Ich wollte, wir übten sie alle,
Und so spräche, will's Gott, ferner kein Mensch mehr davon.

Die Kantische Methode aber konnte schwerlich eine treffendere Illustration bekommen als durch das Distichon:

Alle sind sie entwichen, des Lebens Schatten, entschwunden
Sind mir die Menschen, und klar steht der Mensch nur vor mir.

Es ficht aber keinen festen Standort an in dieser Welt, wie sie ist, wenn das Richtmaß unserer Handlungen aus jener „Idealwelt" entnommen und auf dem Boden der Erfahrung der praktischen Realität entgegengeführt wird. Und daß wir uns hier nicht träumerischen Hoffnungen hingeben, dafür ist uns die Persönlichkeit unseres Gegners ein nicht minder vollgültiger Zeuge als die Immanuel Kants.

Druck der Engelhard-Reyherschen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Baumanns

Anti-Kant.

Eine Widerlegung

von

Ludwig Goldschmidt.

Gotha.
E. F. Thienemann.
1906.

Im Jahre 1788 erschien in München ein erster Anti-Kant von Benedikt Stattler, der das System des Königsberger Philosophen „so umständlich und bündig widerlegt zu haben glaubte, daß er nach seinem eigenen Ausdrucke (wenn er sich nicht vor Eitelkeit fürchtete) ihn vielmehr den zermalmeten, als mit Mendelsohn den alles zermalmenden Herrn Kant nennen" mochte. Ganz so schlimm mag es aber wohl mit seinen Keulenschlägen nicht ausgesehen haben, wenn nunmehr, da wir das Jahr 1903 schreiben, ein neuer Anti-Kant (mit Benutzung von Tiedemanns „Theätet" und auf Grund jetziger Wissenschaft von Julius Baumann, ord. Professor der Phil. in Göttingen, Gotha bei Andreas Perthes) sich nötig gemacht hat. Daß Tiedemann einst an derselben Stelle seine Widerlegung bereits gefunden hat, wo auch jener erste Anti-Kant auf die Wucht seiner Gründe geprüft worden ist, werden wir in dieser Schrift zeigen.

Vorerst aber müssen wir, da sich unsere Anti-Antikritik mit dem neuesten Vorstoße gegen Kant beschäftigen soll, kurz erklären, daß wir für Baumann die größte Verehrung und Hochschätzung hegen; wir möchten uns wohl in allem, was er tut und gutheißt, an seiner Seite wissen. Kein Zweifel, daß es ihm nur um die Wahrheit zu tun ist. Seine ruhige Polemik sticht auch vorteilhaft von anderen Beurteilungen Kants ab; dennoch bedeutet diese Schrift einen argen Mißgriff. Tiedemann, so erfahren wir, hat

schon vor 100 Jahren die „triftigsten Einwendungen" gegen Kant erhoben, wie sie auch von der jetzigen Wissenschaft, die in dessen Bahnen gehe, mit Recht geteilt werden.

Ist sie in diesen Bahnen gegangen, so war das sicher sehr unbewußt. Aber es handelt sich nicht um eine historische Frage. Wo ist die Wahrheit? Ist sie bei Tiedemann und der modernen Wissenschaft, oder wird sie trotz aller Opposition bei Kant gefunden werden?

Baumanns Zeuge aus der Vergangenheit könnte in die Versuchung führen, Zurückweisung und Widerspruch mehr gegen den Verstorbenen als gegen den Lebenden zu richten. In folgendem soll aber das ganze Buch bekämpft werden, wenngleich sich die Kritik nur an einzelne Gedanken halten kann. Auch bei dieser Verteidigung der Vernunftkritik, für die wir jüngst bei Neuherausgabe ihrer ersten Auflage im Sinne ihres Urhebers und im vollen Bewußtsein der damit übernommenen Verantwortung eingetreten sind, soll nicht bloß der unschwer nachweisbare Irrtum bekämpft, sondern auf Überzeugung hingewirkt werden. Auf das Verhältnis jetziger Wissenschaft zur Vergangenheit werden in dieser Abwehr einige Schlaglichter zu werfen sein. Wir appellieren bei unserer Polemik an jene unbedingte Wahrheitsliebe des Göttinger Verfassers, die keine persönliche Rücksichtnahme kennt, weil bei sachlichen Differenzen die Persönlichkeit nie in Frage steht.

Längst sind Tiedemanns Einwürfe, die von Baumann vorgetragen und erneuert werden, von Kant selbst und von anderen bündig widerlegt. Es ist kaum einer der hier erörterten Zweifel, der nicht von uns gelegentlich berührt wäre. Gerade diesen Mann aber aus den Herder, Feder, Meiners, Platner, Schwab, Eberhardt und vielen anderen zu neuer Fehde erwählt zu sehen, mutet um so eigenartiger an, als die Waffen auch namens der modernen Mathematik erhoben werden. Mellin berichtet von Tiedemann folgenden Ausspruch: „Zehn Punkte an der äußeren Peripherie eines Rades sind nahe am Mittelpunkte etwa einer." Bekennt sich wirklich die moderne Mathematik zu dieser naiven Auffassung?

Schon aus diesem einen Urteile, dem sich ähnliche in Baumanns Wiedergabe anschließen, geht hervor, daß Tiedemann weder die Aufgabe noch die Lösung verstehen konnte, durch die Kant die objektive Gültigkeit der Mathematik zur Einsicht brachte. So wenig wie etwa Simmel, der mit einer eigenartigen, leicht zu analysierenden Theorie (S. 188) angeführt wird, oder Höfler, der sich soeben in der Herausgabe der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft so viele Blößen gegeben hat. Selbst ein Denker wie Fries wird (S. 176) in einem Urteil über Kants Widerlegung des Idealismus sofort mit einem groben Mißverständnis eingeführt. Und so begegnet uns auch in der Reproduktion ebenso alter als sattsam bekannter Einwürfe jenes von uns so oft charakterisierte Phantasiegebilde, das mit der Kantischen Lehre wohl die Worte, aber keinen ihrer Begriffe gemein hat.

Was ferner von Baumann namens der modernen Physik und Psychologie geltendgemacht wird, vermag nie und nimmermehr die Lehren der Kritik in einem einzigen Punkte, geschweige überhaupt zu widerlegen. Denn die Physik geht in Bahnen weiter, die sie längst, und zwar vor Kant, eingeschlagen hatte; gerade ihr Erfolg führte Kant zu dem Bewußtsein sicherer Grenzen aller reinen Erkenntnis. „Allein ich sehe nicht," schreibt Kant, „daß Wissenschaften, deren Grund gut gelegt ist, als Mathematik, Naturlehre", Vorwürfe verdienen. Weder moderne Physik noch moderne Psychologie vermöchten jene Lehre vom apriorischen Erkennen zu widerlegen, es müßte denn sein, daß sie nicht mehr durch die ewig gültigen Gesetze des menschlichen Verstandes, sondern durch Zauberei ihre Probleme lösten. Denn jene Lehre beschäftigt sich nur mit Prinzipien, die in der Physik und Psychologie schon immer vorausgesetzt und ständig angewendet werden. Wie weit sich die Psychologie auf metaphysische Künste einläßt, mag dahingestellt bleiben. „Leib und Seele", sagt der Spötter Sterne, „sind gerade wie Wams und Unterfutter: schlägt das eine Falten, so schlägt das andere auch welche." Wie diese Tatsache an sich selbst möglich ist, das wird niemals eine Psychologie

ermitteln. Kant hindert sie in ihren Untersuchungen nicht; seine Systematik hätte ihr aber wohl nützen können — vor allem aber seine Einsicht in die Grenzen der Erkenntnis. In allen *empirischen* Fragen selbst ist die Kritik der reinen Vernunft geradezu entbehrlich; ihnen fehlt es ja nicht an einem Prüfstein; keine Physik kann ihn so leicht verfehlen, denn dieser Prüfstein ist — die Erfahrung selbst.

Die Kritik als eine deutlich bestimmte Wissenschaft dagegen hat es nur mit Verstandesgesetzen zu tun, die jedermann ohne weiteres von selbst ausübt; sie entscheidet nur über *reine* Vernunft, sofern sie sich mit den Formen der Sinne, mit Begriffen und Urteilen des Verstandes über die Grenzen der Erfahrung hinauswagt. Den erkennenden Verstand aber konnte ein Mann wie Kant so leicht nicht verfehlen, so wenig wie im großen und ganzen Tiedemann oder andere seiner Zeitgenossen. Handelt es sich um empirische Fragen, so wird sich kaum ein Mann des 18. Jahrhunderts finden, von dem sich nicht nachweisen ließe, daß unsere Zeit in seinen Bahnen wandelte. Man wird sogar vieles in jener Zeit finden, was wir mit einem besonderen Namen aus unserer Zeit weiterzuführen so gerne bereit sind. Tiedemann aber behauptet nicht einmal als Historiker eine erste Stelle, obwohl er häufig zitiert worden ist. Ihm ist Tennemann weit vorzuziehen, dessen historische Werke trotz des Jahrhunderts der Geschichte bisher überhaupt nicht überflügelt worden sind.

Worin sich Kant von allen anderen Philosophen, auch von Tiedemann unterscheidet, das bezieht sich auf solche Fragen, die über die Erfahrung hinausführen. Hier ist der Königsberger allerdings nicht mit Tiedemannschen Gleichnissen zufriedenzustellen. Da finden wir schon im Eingang (S. 2) die Worte über Dinge an sich selbst: „Ich bemerke, daß, wenn auch die Dinge selbst in unser Bewußtsein nicht kommen, doch gar wohl *etwas* von ihnen hineinkommen könnte, von diesem hinüber zu den Dingen selbst zu gelangen. Kennt jemand die Natur eines Spiegels genau, ohne zu wissen, ob außer ihm Dinge und welche Dinge vorhanden sind, so wäre er imstande, aus dem Spiegel

allein abzunehmen, daß Dinge außer ihm vorhanden, und wie diese Dinge beschaffen sind?" Baumann illustriert diesen Gedanken durch Entdeckungen der Himmelsphotographie und der Mikroskopie!

Nun kommt aber Kant mit einer sehr bestimmten Vorfrage: Was versteht ihr denn unter einem Dinge an sich, das nicht in das Bewußtsein kommen kann, also jenseits der Erfahrung liegt? Wo ist denn die Grenze, bei der die Erscheinung aufhört? Mikroskop und Teleskop beweisen euch doch, daß diese Grenze innerhalb des sinnlich Wahrnehmbaren nicht liegen kann. Eure Sinnlichkeit hat Schranken, die durch optische oder andere Instrumente sich verschieben lassen, aber auf Grenzen, die euch von euren Sinnen und ihrer Vermittlung freimachen könnten, kommt ihr auf diesem Wege sicherlich nicht.

Nun wohl, wird die Antwort sein, wir schließen wie beim Spiegel. Aber in der Physik wird einiges vorausgesetzt, was dort fehlt. Nach den Gesetzen des Lichts, nach der Natur des Spiegels wird aus dem reflektierten Bilde auf das Original geschlossen. Läßt sich aber von dem, was uns die Dinge an sich selbst in der Erscheinung erkennen lassen, auf die Natur dieser Dinge schließen? Jenes Gleichnis war aus dem Gebiete der Optik; andere, in der Philosophie oft erörterte Beispiele (Wellenbewegung — Licht, Wärme, Ton) zeigen, daß das Verhältnis der Ähnlichkeit zwischen Original und Bild nicht immer zutrifft. Dennoch schließen wir immer in der Erfahrung in ähnlicher Weise. Stets führen wir Wirkungen, deren Ursachen wir nicht unmittelbar wahrnehmen, nach Analogien auf diese Ursachen zurück. Nehmen wir also aus allen empirischen Beziehungen dieser Art, die wir kennen oder vielleicht kennen werden, gleich mit einem Schlage allen möglichen, unendlich mannigfaltigen Inhalt abstrahendo heraus, so bleibt in unseren Gedanken noch etwas übrig: der allgemeine Verstandesbegriff, durch den wir solche Beziehungen nach Analogien immer bestimmt haben, immer bestimmen werden und, wie Kant zuerst einsah, notwendig bestimmen müssen, um einen Begriff von jenem Verhältnis überhaupt

zu erlangen. Indem wir nun alles, was in der Erscheinung gegeben sein mag, überflogen haben, sind wir also bei dem Begriffe einer Ursache gelandet, die wir in der Erfahrung von der Wirkung verschieden zu denken genötigt sind. Für den Gedanken des Jenseitigen überhaupt, des Dinges an sich selbst ist also entscheidend, ob dieser Begriff der Ursache wie alle Beispiele, die ihn illustrieren könnten, aus der Erfahrung stammt, oder ob dieser Begriff sich darin von dem Inhalt der Beispiele unterscheidet.

Zugegeben nun, was zuerst von Kant nachgewiesen worden ist (behauptet war es schon früher), daß dieser Begriff aus dem Verstande herrührt, was helfen uns alle Analogien einschließlich des Spiegelgleichnisses, die wir in der Erfahrung immer aus näherliegenden Erscheinungen zur Hand haben? Wir sagen etwa: Das Ding an sich (ein unbestimmtes Etwas) hat die Erscheinungen bewirkt. Und nun zählen wir alles her, was in der Erscheinung bemerkt worden ist, oder was wir etwa schon geschlossen haben, vielleicht auch noch schließen könnten; unser Begriff bleibt immer ein Begriff von dem Gewirkten, die Ursache läßt sich nicht mehr davon unterscheiden. Es läßt sich also von den Dingen an sich selbst nicht mehr sagen, als sie uns „kundgeben"; das aber besagt weiter nichts, als daß wir immer nur Erscheinungen nach ihren Eigenschaften und Beziehungen in der theoretischen Erkenntnis bestimmen, nicht aber die Dinge an sich selbst, nach denen auch die Naturerkenntnis niemals fragt. [1])

---

[1]) Ehedem ist das schon in elementaren Lehrbüchern der Physik ausgesprochen worden. So sagt Kries in seinem Schulbuch (1806): „Es existieren nur Körper, insofern sie von uns oder anderen Wesen, deren Erkenntnisvermögen dem unsrigen ähnlich ist, angeschaut werden. Es kann also nur die Frage sein, was sie in Rücksicht auf uns sind, nicht, was sie an sich selbst sind." Er sagt ferner: „Ehedem glaubte man die Zurückstoßungskraft dadurch zu erklären, daß man annahm, die Körper beständen aus ganz kleinen, unteilbaren und undurchdringlichen Körperchen, Atomen; man erklärte also die Undurchdringlichkeit großer durch die Undurchdringlichkeit kleiner Körper — idem per idem." Hier ist die klare Einsicht, daß sich Grundkräfte nicht erklären lassen. — Die chemischen Theorien von Atomen und Molekülen haben mit den Dingen an sich selbst nichts zu tun, wie nebenbei bemerkt wird.

Was uns die Dinge an sich durch Erscheinungen kundgeben, das wird ihnen gemäß auch erkannt. Diesen notwendigen Gedanken (wir sind im Denken gedrungen, sagt Baumann) lehrt die Kantische Kritik; ihre ganze Lehre vom Empirischen beruht auf ihm. Selbst wenn Kant das nicht ausgesprochen hätte, müßte es aus seinem Unterschiede aprioricher und empirischer Erkenntnis gefolgert werden. Aber er sagt ja in der Kritik (2. Aufl. S. 523) ausdrücklich: „Diesem transzendentalen Objekte können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen: daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei. Die Erscheinungen aber sind, ihm gemäß, nicht an sich, sondern nur in dieser Erfahrung gegeben, weil sie bloße Vorstellungen sind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenstand bedeuten, wenn nämlich diese Wahrnehmung mit allen anderen nach den Regeln der Erfahrungseinheit zusammenhängt." Aus diesen klaren Gedanken ist indessen nicht zu folgern, daß wir Eigenschaften und Beziehungen kennen lernen müßten, durch die Dinge an sich selbst bestimmbar wären.

Alle Gegenstände, wie weit sie im Raume und in der Zeit von uns entfernt sind, werden nur in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung und niemals an sich selbst vorgestellt. Das Ding an sich ist ein problematischer Begriff und niemals Objekt. Wir denken es nur in seiner Beziehung zur Sinnlichkeit (korrespondierend ihrer Rezeptivität), und haben wirklich nur inhaltsleere Prädikate, reine Verstandesbegriffe, die allen bestimmten Sinn verloren haben, nachdem wir selbst, wie wir es mußten, allen möglichen Inhalt der Erscheinung herausgenommen haben. Wir sind auf der Grenze, jenseits deren der Streit der dogmatischen Metaphysiker beginnt. Hier sagt jemand: Dinge an sich sind nichts, dort: sie sind Materie, und sie sind Vernunft, schließlich: sie sind entweder das eine oder andere. Kant hingegen lehrt: mir wird immer unbekannt bleiben, was sie sind, und welche Bedeutung ihre Existenz für etwaige Wesen hat, die sie erkennen. Sagen wir aber

nur: das Ding an sich ist Ursache der Erscheinung, so wird wirklich die Ursache nicht von der Wirkung (wie es in der Erfahrung möglich ist) unterschieden; das Urteil gibt nur eine scheinbare Beziehung auf einen Gegenstand. Hier beginnen freilich die beständigen Einwürfe über Inkonsequenzen „im Gebrauch" der Kategorien (die sich über alles Denkbare erstrecken), weil diese Lehre mißverstanden ist. So hat auch Baumann, wie nebenbei bemerkt werden soll, Schwierigkeiten mit dem Begriff der Größe, der, wie schon das Merkmal der „Allgemeinheit" lehrt, ein reiner Verstandesbegriff ist. Menschlicher Verstand aber ist absoluter Größenbestimmung unfähig; die Natur im Raume und in der Zeit enthält das Unbedingte nicht, also auch keine absolute Größe, wenngleich sie von der Vernunft verlangt wird. Hatte Kant die Kategorien als logische Funktionen nachgewiesen, so blieb für den realen Gebrauch nur in Frage, wie sie sich objektiv realisieren lassen. Viele der Vorwürfe bestätigen nicht mehr, als daß der Mensch durch diese Formen immer denken muß; die Spekulationen über einen anderen Verstand (z. B. einen Geist)[1] sind müßig und tun nur dar, daß die ganze Art der Untersuchung verkannt wird. Darum handelt es sich, ob wir durch unseren diskursiven Verstand, durch seine Begriffe Dinge an sich selbst zu erkennen vermögen. Von Geistern bescheidet sich Kant nichts zu wissen.

Behauptet nun Tiedemann, daß unser Erkenntnisvermögen auf etwas Reales hinweise, so bestreitet Kant das nicht. Er lehrt es selbst. Wenn jener aber ferner behauptet, daß in unserem Bewußtsein selbst eine „Brücke" von der Erscheinung zum „Realen überhaupt" deshalb notwendig sei, so möchten wir diese Folgerung wohl begründet, die Brücke aber so nachgewiesen sehen, daß man

[1] Daß sich der Begriff, den man früher mit dem Worte Geist verbunden hat, inzwischen verloren hat, macht, wie das Tohuwabohu der heutigen Terminologie überhaupt, viele Unzuträglichkeiten. Die Vernunftkritik meidet das Wort, weil bei ihm vorausgesetzt ist, daß eine Intelligenz unabhängig vom Körper, ohne ihn, existiert. Kant behandelt nur die Erkenntnisvermögen für sich, wie jede andere Wissenschaft von allem absieht, was für sie gleichgültig ist.

sich ohne Besorgnis ihr anvertrauen könnte. Solche Brücken, die im Äther des reinen Denkens gezimmert werden, kennen wir auch. Wäre nun ferner die Brücke, für jedermann passierbar, im Theoretischen sicher gebaut, so möchten wir fragen, wie der Anbau am anderen Ufer so zu denken ist, daß sich die Wissenschaft hier ansiedeln und daß sie hier bauen könne: die Wissenschaft, die nur eine gemeinschaftliche Welt, nicht aber die moderne Entfaltung der „Individualitäten" anerkennt. Sie hat das zu erobern, was allen gemein sein kann; nur im Theater erscheinen Geister, die für den einzelnen Bedeutung haben, die er allein sieht und hört. Wir hoffen in diesem Anspruch mit Baumann übereinzustimmen; mit Simmelschen „Prinzipien" läßt sich phantasieren, aber so wenig bauen wie mit Tiedemannschen Gleichnissen.

„Reales überhaupt" ist wie Ursache überhaupt, Größe überhaupt, Substanz überhaupt ein allgemeiner Verstandesbegriff, dem wir einen Inhalt nur in dieser Welt zu verleihen vermögen. Die Existenz des Dinges an sich selbst ist nur in unseren Gedanken, im bloßen Begriff gedacht; sie ist uns nicht in irgendeiner Anschauung, sei es im inneren oder äußeren Sinne, gegeben; ihre Art ist also auf keine Weise zu bestimmen. Das Dasein von Dingen an sich selbst ist nicht zu beweisen; man wüßte auch nicht zu sagen, welches wissenschaftliche Interesse an solchen Beweis sich knüpfte. Alle Realität, die wir kennen, hat nur dadurch einen Sinn, daß sie in möglicher Erfahrung enthalten oder mit ihr im Zusammenhang zu denken ist. Noch mehr, es lassen sich Realitäten nicht einmal erdichten. Sonst wären uns wohl bei spiritistischen Sitzungen schon andere Dinge als die üblichen Armseligkeiten geboten worden. Heraklit lehrte, daß alles im Flusse sei, Kant dagegen, daß die Welt wohl noch etwas mehr bedeute, als wir von ihr erkennen, — aber er wagte nicht über Unkontrollierbares zu urteilen, vor allem nicht mit der Miene des Wissens.

Grundbestimmung der Körperwelt ist Bewegung, die der Seele das Denken; beides sind keine Bestimmungen, die als Dingen an sich selbst zukommend von uns erkannt

werden. Scheinen uns die Bestimmungen, die im inneren Sinne uns vorkommen, solche zu sein, die auch einem Dinge an sich selbst als innere zukommen könnten (eben weil sie für uns innere sind), so kennen wir sie doch nicht als solche (als schlechthin innerlich). An sich seiendes Denken haben wir nicht, kennen wir nicht, begreifen wir nicht. Das gehört zur Domäne Spinozas und Hegels. Alle Verstandes- und Vernunfttätigkeit vollzieht sich im inneren Sinne, ist in der Erscheinung, aus der wir sie nur, wie in der Logik und Erkenntnislehre, abstrahendo loslösen und auch in dem, was sie leistet, nach ihrer Gesetzmäßigkeit einsehen können. Daraus folgt aber nicht, wie es so oft gefolgert worden ist, daß Verstand und Vernunft als an sich existent behauptet werden könnten. Nur ein Fehler kann sie dazu machen, der aus der Möglichkeit der Abstraktion auf die mögliche abgesonderte Existenz schließt, während an der vermeintlichen Einsicht wiederum keine Wissenschaft, nicht einmal die empirische Psychologie, sondern nur die praktische Vernunft ein Interesse hat. Alle Gedanken kennen wir nur als Akzidentien, nicht in der Substanz. Durch welche Prädikate also soll man das Reale überhaupt, zu dem Tiedemann eine Brücke kennt, und das auch Baumann objektiv wenigstens versuchsweise bestimmen möchte, wissenschaftlich, d. h. für jedermann, erkennen?

Der Gedanke aber, der Kant zur praktischen Bestimmung, zum Noumenon führte, ist eine Brücke, die jedermann beschreiten kann; sie bedarf jener Erkenntnis nicht. Sie hat den Vorzug, uralt zu sein: „So laß mich deine Herrlichkeit sehen," sprach Moses. „Und der Herr sprach: Ich will vor deinem Angesicht her alle meine Güte gehen lassen und will lassen predigen des Herrn Namen vor dir . . . Und sprach weiter: Mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn kein Mensch wird leben, der mich siehet." Nun wird man sagen: Du liest hier etwas in den Bibeltext hinein. Freilich haben wir hier nicht die deutlichen Scheidungen Kants; die Gleichheit der Gedanken aber lassen wir uns nicht bestreiten. Gott läßt sich nicht theoretisch, nicht durch Anschauung, sondern nur als moralisches Wesen

praktisch erkennen. Das ist eine Rückkehr von dogmatischer Afterweisheit zu ursprünglichem Philosophieren. Alle Fragen des Glaubens aber beantwortet sich der Mensch frei; die Wissenschaft soll und kann ihn in vernünftigem Glauben nicht stören; sie vermag ihn vielmehr darin zu fördern, aber sie kann ihn auch durch Beweise nicht zwingen.

Wir verweilen noch mit einigen Worten bei Kants Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen, weil man ohne diese völlig natürlich aus der menschlichen Vernunft abgeleiteten Begriffe, die jedermann, ohne es sich zum Bewußtsein zu bringen, gebraucht, und die durch Mäeutik, nicht historisch, zur Einsicht gebracht werden können, Kantische Lehre so wenig wie sich selbst verstehen kann. Im Ding an sich selbst wird ein Ding gedacht, wie es sich dem reinen Verstande gegenüber unabhängig von aller sinnlichen Vermittlung darstellen würde. In den Gedanken gehen Begriffe ein, von deren Inhalt hier abgesehen wird und werden muß. Nun stellen wir also dem bloßen Denken die Welt, wie sie an sich, ohne sinnliche Vermittlung sein möchte, gegenüber. Hier sind die logischen Gesetze, dort ist ein Objekt an sich selbst. Wie wenn man sagte: Der Verstand denkt nach Gesetzen, er denkt reine Objekte, also kann der Verstand die Dinge an sich selbst nach logischen Gesetzen erkennen. Das klingt über die Maßen überzeugend, enthält aber eine Täuschung. Soll der Verstand ein solches Ding an sich selbst denken, so hat er zunächst nichts als die vage Vorstellung von etwas überhaupt. Das genügt ihm nicht. Denkt er doch alle seine Objekte durch Begriffe. Er sucht also dies Etwas überhaupt durch Begriffe zu bestimmen, die nichts zur Sinnlichkeit Gehöriges enthalten. Käme etwas zur Sinnlichkeit Gehöriges in diese Begriffe hinein, so würde auch kein Ding an sich selbst (d. h. kein Ding vor dem reinen Verstande) gedacht sein. Und da findet der Metaphysiker in der Tat die Begriffe des Verstandes, die er selbst erst von allem Inhalt freigemacht hat, so daß sie alle dadurch ihre Bestimmung verloren haben. In diesen Begriffen haben wir wirklich die Form des Denkens, die logischen Leistungen auch bei allem Er-

kennen. Wo aber findet sich für sie ein Inhalt wieder, damit aus dem Nichts wieder etwas werde?

Wie der Begriff des Dinges an sich selbst, der Dinge überhaupt mit den vermeintlichen notwendigen Bestimmungen durch den Verstand entstanden ist, leuchtet dem einfachsten Nachdenken ein. Überall strebt das menschliche Erkenntnisvermögen nicht bloß nach höheren Gesichtspunkten, sondern auch nach systematischer Vollständigkeit. An die Stelle der Vorstellung des einzelnen Gegenstandes setzt der Mensch den Begriff, der vieles derselben Art mit einem Schlage umfaßt. Er steigt mit seinen Begriffen, wenn er die Merkmale verringert, in immer höhere Regionen. Schließlich kommt ihm der Gedanke, alle Dinge, die sich denken lassen, alle Dinge ohne Unterschied in einem Begriffe, was sich von ihnen sagen läßt, in einem System zu befassen. So sucht seit alter Zeit die Metaphysik in der Ontologie alle Dinge überhaupt zu umspannen. Was allen zukommt, möchte sie gern wissen, wobei sie natürlicherweise von dem absieht, was ein Ding bloß für den Menschen oder gar für den einzelnen bedeuten mag. Auf solcher abstrakten Höhe fand Kant seine Vorgänger; sie hatten eine Lehre von Dingen überhaupt. Sie glaubten es wenigstens, diese Lehre zu besitzen.

Kein Zweifel, daß diese Aufgabe sich das Ziel sehr weit gesteckt hat; sie setzt voraus, daß der Mensch alle Dinge überhaupt zu erkennen fähig ist. Ist er das? Darf der Mensch ohne weiteres voraussetzen, daß sein Erkenntnisvermögen, vor allem seine diskursive Art des Verstandes die einzige Art ist, die möglich ist? Schon wenn wir unter uns blicken, nehmen wir Wesen wahr, deren Fähigkeit, sich in der Welt zurechtzufinden, von der unsrigen nicht allein in mancher Hinsicht verschieden, sondern auch in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt scheint. Uns in Spekulationen über diese Dinge einzulassen, ist gar nicht unsere Absicht. Überheblich aber wäre es, wenn der Mensch, der sich mit Mühe und Not zu orientieren bemüht, behaupten wollte, daß seine Art zu erkennen, die sich sichtlich über Mitbewohner des Planeten

erhebt, die höchste wäre, die möglich ist. Dessen kann sich kein Mensch vermessen; der denkende wird es auch nicht, sofern er seine Leistungen mit dem vergleicht, was in der Natur auf unbegreifliche Weise tagtäglich geschieht.

Das ist eben das große Geheimnis, das allen vor Augen
Liegt, euch ewig umgibt, aber von keinem gesehen.

Auf der anderen Seite hat der Mensch nur seine eigene Art zu erkennen zur Verfügung. Sich selbst vermag er nach seinen Leistungen zu prüfen, die er nur negativ von anderen, die er sich noch erdenken kann, unterscheidet. Es läßt sich von seiner Seite entscheiden, wie weit diese Erkenntnis von ihm selbst, wie weit von einem Faktor abhängt, dessen er auf keine Weise durch Beobachtung und Nachdenken bis zu vollkommener Einsicht in seinen Ursprung Herr werden kann. Dieser Faktor ist das in der Erfahrung Gegebene. In seinen Erkenntnissen vermag er die beiden Faktoren zu unterscheiden, er kann sich zum Bewußtsein bringen, was ihm an Einsicht beschieden ist, und wie er diesen Faktor in der Erkenntnis anwendet. Ebenso läßt sich im Erkenntnisvermögen deutlich Sinnlichkeit, vermittels deren Gegenstände gegeben werden, vom Verstande unterscheiden, der sie auf Begriffe bringt und urteilt. Vernunft setzt den Menschen in den Stand, diese Vermögen abgesondert voneinander zu untersuchen. Geht er zunächst analytisch vor, indem er Gedanken, die irgendeine Erkenntnis aussprechen, in ihre Elemente zerlegt, so läßt sich der Inhalt, der in der Sinnlichkeit entspringt, von der Form des Gedankens, die im Verstande wurzelt, unterscheiden. Das Ding überhaupt, etwas und nichts, alle begrifflichen Bestimmungen, wie Größe, Eigenschaft, Beziehungen, kommen bei dieser Scheidung auf Rechnung des Verstandes, jeder Inhalt auf die der Sinnlichkeit, durch die wir Gegenstände zum Denken empfangen. Diese Scheidungen sind bei Kant bis auf einen Grad gebracht, der alle sonstigen Lehren weit übersteigt, dennoch aber kann, was gemeint ist, in jedem besonderen Falle wiedererkannt werden.

Soll nun jene Lehre von Dingen überhaupt die Bedeutung haben, die ihr der Metaphysiker, der Ontologe beimißt, so müssen auch in ihr alle die Regeln enthalten sein, die von uns überall in der Erkenntnis angewandt werden. Was für alle Dinge überhaupt gilt, muß auch für die einzelnen gelten, sonst wäre jene Lehre, die sich nur auf die Logik stützt, nach logischen Gesetzen nicht richtig. Da zeigt sich nun, daß jene ontologische Lehre von Dingen überhaupt in der Tat sich auf keinen Gegenstand anwenden ließe, der uns in den Sinnen gegeben ist. Die Erfahrung würde verkehrt erscheinen, wenn sie ihre Dinge nur nach bloßen Verstandesbegriffen beurteilte. Wir würden gleiche, aber symmetrische Figuren und Körper nicht unterscheiden können; aus jeder Veränderung würde ein Widerspruch. Kurz, wenn wir bloß durch den Verstand, durch lediglich logische Gesetze Dinge beurteilen wollten, so würde sich zeigen, daß von wesentlichen Bestandstücken abgesehen worden ist, die schon von selbst Unterschiede in den Gegenständen bedingen, so daß sie vielleicht selbst die Bedingungen für uns enthalten, den Verstand auf Gegenstände anzuwenden.

In der Tat zeigt sich, daß die Lehre vom Erkennen auf Gegenstände eingeschränkt ist, die im Raum und in der Zeit gegeben werden können. Raum und Zeit enthalten schon selbst Unterschiede, die für alle unsere Objekte gelten, und zwar solche, die sich ebenso wie logische a priori untersuchen und feststellen lassen. Mit diesen Gedanken, die unwiderleglich sind, führt Kant die Philosophie aus den Wüsten der Metaphysik zwar nicht in das gelobte Land der „Geister", aber auf die Höhe der Kritik, die den so lange gesuchten Horizont des menschlichen Verstandes feststellt. Der menschliche Verstand allein bestimmt also die Lehre von allen seinen Objekten nicht; es sind auch noch sinnliche Bedingungen anzuerkennen und von ihm sorgfältig zu scheiden, die für jene Lehre von möglichen Dingen mit gleicher Notwendigkeit und Allgemeinheit wie der Verstand gelten.

Wollen wir nun von Dingen überhaupt reden, so bleibt

uns unbenommen, die Gegenstände möglicher Erfahrung von solchen negativ zu unterscheiden, die der Verstand zwar nicht erkennen, aber immerhin noch problematisch denken kann. Das Ding an sich selbst würde also ein Ding sein, wie es sich der reine Verstand denkt, d. h. wie er es nur durch seine abgesonderten Begriffe allein denken würde. Kommt etwas zur Sinnlichkeit Gehöriges hinein, so hat man auch den Begriff des Dinges an sich selbst nicht mehr; selbst jene sinnlichen Bedingungen aber, die a priori gelten, sind Elemente, die außerhalb des Verstandes liegen; was durch sie affiziert worden ist, kann also unmöglich den Begriff eines reinen Verstandesobjekts geben. Solche Dinge nun kann der menschliche Verstand nicht erkennen; seine Begriffe enthalten zwar immer die „logische Funktion", aus etwaigen Daten einen Begriff zu machen, sie selbst aber sind an sich selbst völlig unbestimmt. Sie bestimmen wahrlich nicht mehr als Momente des Verstandes, durch die ein Gegenstand gedacht und erkannt werden kann, wenn er gegeben ist oder im Zusammenhange mit Gegebenen steht. Für den Zusammenhang der Erscheinung mit ihrem letzten Grunde fehlt uns jedes Schema, durch das wir ihm Prädikate subsumieren könnten. Es fehlt jede Brücke trotz Tiedemann.

Diese ganze Untersuchung ist nur mit Rücksicht auf das Erkenntnisvermögen geführt; sie vermißt sich gar nicht, mit der Ontologie in Konkurrenz zu treten. Mit einer Analysis der Wirklichkeit würden wir nicht zu Rande kommen; die Analysis des Erkenntnisvermögens aber setzt uns in den Stand, nicht bloß seine Elemente zu finden, sondern auch den notwendigen Zusammenhang zu deduzieren, in dem sie mit den Erkenntnissen und selbst mit den Täuschungen stehen, mit denen die spekulierenden Philosophen geplagt worden sind. Mit Recht lehrt Kant, daß Dinge an sich selbst gedacht werden müssen; dieser Begriff ist notwendig, schon weil der Mensch in Gefahr gerät, Erscheinungen wie Dinge an sich selbst, d. h. aber durch den reinen Verstand, mit lediglich logischen Gesetzen, zu beurteilen.

Wie kommt es nun, daß Tiedemann wie Baumann an einer Lehre Anstoß nehmen, nach der wir nur Erscheinungen erkennen? Beide Männer haben sich den Unterschied empirischer und absoluter Realität nicht zur Deutlichkeit gebracht. Dafür zeugt überhaupt jeder Widerspruch, den die Grundlehren Kants jemals gefunden haben. Sie wollen ja nichts anderes, als hier Klarheit über eine Verschiedenheit in der Beurteilung geben, die den Menschen immer angehaftet hat. Tiedemann wie Baumann trennen jene Begriffe nicht scharf, weil sie von ihnen selbst nur undeutlich gedacht werden. Ohne diese Scheidung ist aber aus dogmatischem Gemisch nicht herauszukommen.

Schon auf das Zeugnis des Bewußtseins ist für Kant die *empirische* Realität der Außenwelt sicher; Kant bezweifelt sie so wenig wie irgendein verständiger Mensch. Den Zweifel nannte er einen Skandal der Philosophie. Nicht um sich selbst zu verleugnen, wie im Auflagenstreit behauptet worden ist. Vom ersten Gedanken war ja die Kritik damit befaßt, aprioriſche Erkenntnis mit der Erfahrung im Einklang zu zeigen. Um den Federstrich, der hier das Mißverständnis abwehren kann, sind wirklich schon Tintenfluten vergossen. *Es wäre wirklich* ***unsere*** *eigene Schuld, wenn wir aus der Erscheinung bloßen Schein machen wollten.* Baumann hat das in die Kantischen Gedanken hineingelesen, wenn er aus Menschen, die er in der Erscheinung kennt, vielleicht von einigen Stellen der Kritik verleitet, bloße „Bilder" macht und nunmehr Kant wiederum belehrt, daß es sich um Bilder nicht handle. Ebenda, wo nach den Originalen der Erscheinungen gefragt worden ist, da ist dieser Fehler, den Kant vermeidet und bekämpft, gemacht worden. Jenes Spiegelgleichnis vermöchte ihn eher zu fördern als Kants Lehre. Wie wenn diese ganze Welt nichts als so etwas wie eine optische Täuschung wäre? Hier greift ja Kant mit seinen Darlegungen direkt ein. Die Außenwelt ist uns so sicher, wie wir uns selber sind, nicht wenngleich, sondern weil wir sie durch Vorstellungen der Sinne erkennen. „In dem Raume aber und der Zeit ist

die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden, wenn sie in beiden nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen." Verhält es sich nicht so?[1])

Wer nun die absolute Realität der Erscheinungen mit Kant leugnet, der will verhindern, daß die Dinge an sich, der von uns gedachte Grund der Erscheinung selbst, mit der Erscheinung verwechselt werden. Das geschieht aber überall da, wo der Philosoph vermeint, Dinge an sich selbst zu erkennen. Eben hier liegt die Versuchung nahe, Erscheinungen einer uns unbekannten Ursache für diese Ursache selbst zu nehmen. Wie schlagend wird das durch das alte Problem der dogmatischen Metaphysiker bewiesen: das Verhältnis von Leib und Seele! Empirisch unterscheiden wir hier als ihre Grundbestimmungen Bewegung und Denken. Die Verwirrung machte sie zu absoluten Unterschieden; die okkasionalistische wie die Theorie der prästabilierten Harmonie erkannten die Schwierigkeit des dualistischen Prinzips geradezu an, das *πρῶτον ψεῦδος*, durch das empirische Unterschiede, deren letzten Grund niemand kennt, für die Beurteilung von Dingen an sich selbst maßgebend werden. Wie kann man hier nach Lösungen suchen, wenn alles in dunkler Nacht liegt, was sich jenseits der Erscheinungen finden möchte? Aber wer könnte das finden, wer könnte das Problem lösen, wie Substanzen überhaupt miteinander in Gemeinschaft stehen? Jene Auflösung einer berühmten Frage verdankt man Kant und nicht Tiedemann, durch den S. 174 f. Kant in merkwürdiger Weise belehrt wird. Tiedemann tritt für den physischen Einfluß ein, weil dieser physische Einfluß überhaupt unbegreiflich sei. Und doch hatte Kant diese Theorien als nichtig erwiesen,

[1]) Als Student habe ich einmal die Zweifel an der Realität der Außenwelt an einem Stammtische alter Herren vorgetragen. Ein witziger Kommissionsrat rief den Kellner: „Wieviel Seidel habe ich getrunken? Muß ich sie Ihnen bezahlen?" Der Kellner nannte die Zeche. „Nehmen Sie es nicht übel," sagte der alte Herr zu mir, „Sie können nicht recht haben." Er prüfte also am Gesetze des Wirtshauses die Wirklichkeit.

weil sie sich mit Dingen an sich selbst beschäftigen. Daß man aber alles, innere und äußere Natur, nach Gesetzen der Natur erkennen müsse, bringt Kant zum ersten Male in der Philosophie zur Einsicht. Den Zweck dieser Untersuchungen aber sieht Tiedemann an keiner Stelle ein, obwohl er an einigen von Kant Nutzen gezogen hat.

Die objektive empirische Realität der Erscheinungen bedeutet, daß sie unabhängig davon existieren, ob Peter oder Paul sie wahrnimmt; wenn es nur ein sinnlich vernünftiges Wesen unserer Art ist, das sie wahrnimmt, so existieren sie auch; denn dieses Existieren bedeutet nichts als eine Beziehung auf das erkennende Wesen, von dessen subjektiven Erkenntnisquellen das Gegebene formal abhängig ist. Wer die absolute Realität leugnet, der behauptet, daß die Welt der Erscheinungen unabhängig davon, ob ein Mensch, ein sinnlich anschauendes Wesen sie wahrnimmt, in derselben Qualität, wie sie von ihm erkannt werden, nicht da ist.

Es ist schlechterdings unverständlich, welchen Anstoß irgendein Philosoph daran nehmen könnte, daß in seinem Erkenntnisvermögen selbst sich notwendige Bedingungen für die Erkenntnis seiner Objekte vorfinden; wenn ferner von einer systematisch vollständigen Erkenntnislehre gezeigt wird: das Vermögen, a priori zu erkennen, bedeutet tatsächlich nichts anderes als das Vermögen, in den Wahrnehmungen eine objektive, für alle Wesen seiner Art gleich gültige Einheit zu denken. Daß aber diese systematische Vollständigkeit selbst ein berechtigtes Ziel ist, wird heute fast nirgends eingesehen. Und doch brauchte man nur an den Euklid zu denken, um einzusehen, wie frühe sich die Menschheit schon darum bemüht hat. Kant will den reinen Verstand „ausmessen". Das muß doch einen Zweck haben.

Will jemand aber das von dem Gegebenen unterschiedene Objekt denken, so belehrt ihn die Kritik, daß er es nur mit einem unerforschlichen X zu tun hat. Er kann es nur negativ denken, d. h. er kann denken, was es nicht ist; die positive Unterscheidung hat für die Er-

kenntnis der Dinge an sich selbst eine andere Art der Anschauung als eine sinnliche, also auch einen anderen Verstand als einen solchen, der auf Begriffe angewiesen ist, die immer nur Teilvorstellungen enthalten, mit anderen Worten eine intellektuelle Anschauung vorauszusetzen, die ebenso problematisch ist wie das transzendentale Objekt, das man in gewisser Absicht annehmen und auch berücksichtigen muß. Kein Mensch kann wissen, weder Tiedemann noch Baumann, was übrig bleibt, wenn unsere Sinnlichkeit, durch die uns Erscheinungen vermittelt werden, aufgehoben gedacht wird. Für keine Frage der Naturwissenschaft ist dies transzendentale Objekt von Belang, es sei denn, daß sie wisse, wie weit ihre Befugnisse gehen. Kant aber ist nicht daran schuld, wenn heute von „Empfindungskomplexen" und ähnlichem in der Physik geredet, die Physik mit sehr mangelhafter Metaphysik durcheinandergerührt wird. Daß „die Empfindungskomplexe Körper bilden", wie Baumann als Machs Auffassung (S. 31) berichtet, hat doch als völlige Sinnlosigkeit mit Kantischer Lehre nichts zu tun. Auch davor hat er gewarnt. „In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erscheinungen) zu bekümmern. Gehen wir aber über deren Grenze hinaus, so wird der Begriff eines transzendentalen Gegenstandes notwendig." Bis zu diesem Begriffe aber, so behaupten wir, sind weder Tiedemann noch Baumann vorgedrungen. Wären sie es, so wäre uns auch das alte Spiegelgleichnis der Leibnizschen Schule gespart worden; sie hätten uns vielmehr sagen müssen, wo denn die Grenze zwischen diesseits und jenseits liege, die niemals wo anders als im Erkenntnisvermögen selbst entdeckt werden konnte. Nach ihr gesucht ist lange vor Kant.

Ein fernerer Unterschied, durch den wir Kant von allen anderen Philosophen trennen, bezieht sich auf die Begründung, die Kant für Verstandesgesetze gibt; auch in diesem Punkte ist die abfällige Kritik Tiedemanns nicht

so weit im Studium Kants fortgeschritten, daß sie wiedererkannt hätte, was tatsächlich und tagtäglich von jedem Menschen ausgeübt wird. Nun haben doch die Menschen ihren Verstand nicht von Kant erhalten, wie von keiner Philosophie. War sie dennoch nötig, hier klärend einzugreifen, so mochte das wohl Gründe haben, die nicht so nahe lagen wie die Erfahrung, in der die Menschen einen durchaus einwandsfreien Gebrauch von ihrem Verstande machen. Die Logik hat sich trotz aller Versuche, aus ihr eine Entscheidung über Gegenstände zu machen, nur mit dem Denken zu befassen, sofern der Begriff schon vorausgesetzt wird. Analytische Urteile haben wirklich ihr hinreichendes Prinzip im Satz vom Widerspruch.

Welche Schwierigkeiten hierin und in der Kantischen Unterscheidung der Urteile[1]) gefunden worden sind, das ist wirklich völlig unverständlich. Der Korrektor einer Druckerei braucht von dem Inhalt eines Buches gar nichts zu wissen, so kann man ihm doch überlassen, über die Richtigkeit der Sprache und der Orthographie zu wachen. Leicht könnte man sich denken, daß jemand durch bloße Erzählung ohne jede eigene Einsicht von einem Gegenstande völlig unterrichtet wäre, so daß ihm übertragen werden könnte, die logische Korrektheit in einer Schrift zu kontrollieren, die nur von diesem Gegenstande handelt, auch nicht mehr gibt, als jener von der Sache weiß. Die Kantphilologie hat sogar lediglich sprachlich und logisch Kantischen Text auszulegen versucht; um die Sache, die behandelt wurde, kümmerte sie sich gar nicht. Es müssen sich also auch die Regeln für diese verschiedenen Tätigkeiten allein erörtern lassen.

Die gemeine Logik sorgt nur für korrektes Denken,

---

[1]) Der Unterschied analytischer und synthetischer Urteile ist sicherlich manchem Denker vor Kant durch den Kopf gegangen; die Ausführung des Gedankens aber blieb Kant vorbehalten. So schrieb Cronsaz in seiner Logik (1712): „Puisque l'attribut exprime une nouvelle idée qui vient tout fraichement de s'unir au sujet, il est manifeste que l'attribut doit indiquer quelque chose que le seul nom du sujet ne fait pas d'abord connaître à tout le monde."

dessen Regeln sie gibt, während Kant eine Logik aufstellt, die sich auch so weit auf den Gegenstand erstreckt, als sich a priori von ihm synthetisch urteilen läßt. Die nahe Verwandtschaft beider Arten der Logik hat verursacht, daß die Philosophen so lange ohne strenge Scheidung der Prinzipien geblieben sind. Jedermann weiß a priori, daß alle Anschauung extensive Größe, daß jede Veränderung ihre Ursache hat, daß sich Materie nicht in nichts verflüchtigt, — kurz, alle solche auf keine Weise durch gemeine Logik ableitbaren Sätze haften in jedermanns Verstande, obwohl man sich darüber selten Rechenschaft gibt. Nur durch synthetische Sätze a priori ist ein Erweitern allgemeiner Erkenntnis verständlich. Empirisch läßt sich nun über diese Sätze gar nicht entscheiden. Die Materie mag in allen ihren Wandlungen physikalischer oder chemischer Art gewogen werden, so viel und so oft man will; durch Induktion bekommt doch kein Mensch die Gewißheit heraus, mit der a priori von ihm geurteilt wird. Wieviel Wägungen sollen die Sicherheit herausbringen, mit der die Menschen überzeugt sind, daß Materie nicht verschwinden kann? Das Gesetz der Energie würde niemals empirisch illustriert worden sein, wenn ihm nicht solche Fragen vorausgegangen wären, die aus dem menschlichen Verstande entspringen. [1]) Wenn nun Kant nach solchen elementaren synthetischen Sätzen sich umsieht, so will er zeigen, daß man sein Wissen nur in der Erfahrung vergrößern kann, — sie alle lassen sich nur als Bedingungen möglicher Erfahrung ein-

[1]) Wenn bei solchen Entdeckungen die Metaphysik geschmäht wird, so ist das ebenso, als ob die Vernunft in Anklagezustand versetzt würde, die zu ihnen hingeleitet hat. Die Vernunftlehre ist früher zuweilen als Erfindungskunst bezeichnet worden. Erst müssen Fragen da sein, ehe sich Antworten suchen lassen. Vergleiche man doch den von Kant früher ausgesprochenen Satz mit modernen Versuchen, die ihn illustrieren: „In allen natürlichen Veränderungen wird die Summe des Positiven, insoferne sie dadurch geschätzt wird, daß einstimmige (nicht entgegengesetzte) Positionen addiert und real entgegengesetzte voneinander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert." Kant schiebt nur einen Riegel vor, damit die Vernunft nicht in leeren Spekulationen mißbraucht werde, deren Fruchtlosigkeit sich einsehen läßt.

sehen. Und das nicht allein sicher, sondern auch nur auf eine einzige Weise.

Damit zeigte Kant wieder Grenzen auf. Gilt die gemeine Logik für all mein Denken, das den Widerspruch nicht duldet, so habe ich mich beim realen Gebrauch meines Verstandes vorzusehen, daß ich nicht in jene Regionen komme, wo mir jede Möglichkeit fehlt, meinen Begriffen ein mögliches Objekt einzuordnen. Mit Rücksicht auf diese Regionen kann man sich unendlich vieles denken, um so mehr, je weniger man von ihnen weiß. Die Analogien liegen in Unzahl nur zum Aufgreifen da. So läßt sich der Satz vom Beharren der Substanz zu einem Beweise für die ewige Dauer der Seele mißbrauchen, ob man dabei pneumatisch oder materialistisch verfährt. Ist sie nur etwas Substantielles, so kann sie nie zu nichts werden. Dann ist sie vor der Vernichtung geschützt. Gegen diese Vergewaltigung in bescheidener Sphäre gültiger, unentbehrlicher Sätze, die von allen Menschen beständig benützt, aber nie empirisch eingesehen werden, richten sich jene Kantischen Beweise, die an Orten völlig gleichgültig sein können, wo der Verstand immer richtig gebraucht wird. Sie lassen sich wirklich nur als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung (einer objektiven Verknüpfung der Wahrnehmungen), d. h. als notwendige Voraussetzungen der Naturerkenntnis einsehen. Andere Worte mögen sich vielleicht finden lassen, aber die Kantischen Deduktionen können nicht durch andere Beweisgründe ersetzt werden. In ihnen herrscht vollkommen überzeugende Kraft, die zur Einsicht und Gewißheit führt.

Es ist deshalb auch eine der ärgerlichsten Behauptungen, daß die moderne Wissenschaft, soweit sie diesen Namen verdient, unter bestimmtem philosophischem Einflusse stehe. Eine pure Selbsttäuschung. Auf wahre Wissenschaft hat die Philosophie im letzten Zeitraume überhaupt keinerlei Einfluß ausüben können; was davon verspürbar war, ist eine Nachwirkung früherer Zeiten. Ein wirres Durcheinander der verschiedensten Meinungen — wir berufen uns auf den Anblick irgendeiner Geschichte

der Philosophie neuerer Zeit — macht sich allerdings da geltend, wo über Prinzipien gestritten, niemals aber an Orten, wo ein Fortschritt bemerkt wird. Neuerdings ist es umgekehrt Mode geworden, daß sehr verdienstvolle empirische Forscher, auf ihr sonstiges Ansehen gestützt, in die Gefilde der Philosophie eindringen, um sich hier durch Kultur eines völlig verwahrlosten Bodens einige leichte Verdienste zu erwerben. Wenn Männer wie Schopenhauer und Hegel so zuversichtlich auftreten konnten, wie sollte ihnen nicht ähnliches gelingen, da sie doch ein ganz anderes empirisches Wissen mitbringen! Wir reden hier nicht nur von Haeckel. Was die Mach, Ostwald u. a. auf diesem Gebiete produzieren, ist verworren, womit ich keinem ihrer empirischen Versuche zunahetreten möchte. Daß sie einen Zusammenhang zwischen ihren Spekulationen und ihren wirklichen Arbeiten hergestellt hätten, werden sie selbst nicht behaupten. So viel aber ist ganz sicher, daß sie namentlich alle früheren Anstrengungen der Vernunft, auch in ihrer eigenen Wissenschaft ganz falsch beurteilt haben. Auch der Millionenerbe, der nur Coupons schneidet, könnte auf den Gedanken kommen, daß nichts leichter als Gelderwerb sei.

Wie viel ist von einem Einflusse Kants, den man sich einbildete, auf die Naturwissenschaft geredet und geschrieben worden! Aber bei Hume ist sie reichlich so gut aufgehoben, wenn die Forscher nur ihren Verstand richtig anwenden. Viele zweifellos ganz tüchtige Männer bemühen sich um philosophische Fragen gar nicht. Man sehe auf irgendeine Grundvoraussetzung der Naturwissenschaft, z. B. die der Kausalität. Kann jemand, der sich dieses Prinzips innerhalb der Natur bedient, davon beirrt werden, daß sich die Philosophen über Ursprung und Dignität des Kausalsatzes streiten? Die Grenze ist ja nur für den rationalen Gebrauch der Begriffe festgestellt; im Empirischen existiert sie nicht. Hat Schopenhauer irgendeinen Physiker irritiert, als er das Ding an sich mit völlig dogmatischer Auffassung im Willen erkannte? Wenn jenes Gesetz richtig angewandt wird, so sind alle

diese Lösungen ganz gleichgültig. Aber sie sind sehr wichtig, wo man, z. B. in Fragen der Sittlichkeit, das Naturgesetz völlig beiseiteläßt, um nach der Kausalität aus Freiheit zu urteilen. Hier ist es nicht gleichgültig, ob sich die Philosophen streiten, oder ob sie einig werden. Es ist auch nicht dasselbe, ob der kategorische Imperativ oder Schopenhauers sentimentales Prinzip des Mitleids gelehrt wird. Die Menschen hören es gern, wenn an ihr Gefühl appelliert wird, und doch zeigt das gewöhnliche Leben an einfachen Beispielen, wie unwahr diese Gefühlsseligkeit ist. Schopenhauer hätte von Walter Scott, dem Dichter, lernen können, daß auch andere als Philosophen über diese Fragen nachdenken. In seinem Romane „Der Kerker von Edinburg" wird die Pflicht dem Mitleid entgegengestellt. In einer Person finden wir das Gefühl des Mitleids und das Bewußtsein der Pflicht in höchstem Grade vertreten, — der Dichter läßt die Pflicht siegen. Leicht würde uns Schopenhauer mit dem Schlagworte „theologische Moral" abfertigen, wie er die ganze Kategorienlehre mit dem Hinweis auf die Ontologie abgewiesen hat. — Das 19. Jahrhundert hat unter wunderbaren Entdeckungen die Individualität, die Entwicklungsidee und vor allem das Gefühl. Als ob das alles der Vergangenheit unbekannt gewesen wäre, da sie doch diese Begriffe viel deutlicher dachte. Kant will, daß die Vernunft das Gefühl bestimme, nicht aber umgekehrt; damit wird keine gute Regung erstickt.

Aber selbst in den Fragen der Freiheit läßt sich der gesunde Menschenverstand so leicht nicht beirren, trotz der bündigsten deterministischen Theorien. Nur soll die Philosophie nicht vergessen, daß ihr Zustand gerade bei ihren besten Schülern am meisten die Verwirrung befördert. Wer die Lehren, die sie gibt, ernst nimmt, wird schließlich von skeptischer Verzweiflung an der menschlichen Vernunft sei es zum Buchstabenglauben, sei es zum Nichts hingetrieben. Und doch hat Kant einst gezeigt, wie leicht sich die Widersprüche heben lassen, die von dogmatischer Metaphysik in den streitenden Systemen begangen worden sind, wenn man nur den Begriffen, die jene hervorgerufen haben, auf

den Grund sieht. Worte, mit Luft und Schaum erfüllt! Dennoch sind dogmatische Wege weiterbeschritten worden. Die Philosophen glaubten nur ein wenig vorsichtiger zu sein, als sie an Stelle bewiesener Lehren ihre Meinungen zur Schau stellten. Nun war allen Phantasien das Tor geöffnet, wie kraus sie auch waren. Kein Philosoph brauchte den andern fürder ernst zu nehmen. Herbert Spencer warf die Kritik der reinen Vernunft in die Ecke; eine so wunderbare Meinung, wie er dafür hielt, brauchte gar nicht weiter verfolgt zu werden. Hatte er jemals bemerkt, daß Kant nur daran lag, Widersprüche zu lösen, in denen die Metaphysik seit Urbeginn verstrickt war?

Das zu zeigen, sollen die Kantischen Antinomien, die Tiedemann sehr eigenartig beurteilt, kurz besprochen werden. Sie enthalten in der Tat den Schlüssel für die gesamte dogmatische Metaphysik.

In den Antinomien liegen jene Widersprüche klar vor Augen für jeden, der sehen will, und der auch sehen kann. Diese sich widersprechenden Sätze sind nicht der Höhepunkt, sondern der Ausgangspunkt der Kantischen Lehre. Den Höhepunkt, wie Baumann sie nennt, akzeptieren wir gern, aber nicht für Kants Lehre, sondern für die gesamte Metaphysik. Der erste Schriftsteller in ihren Fragen hatte sich über die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt der Erscheinungen zu entscheiden. Okellus von Lukanien schrieb lange vor Plato und Aristoteles: „Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Welt niemals einen Anfang und Ursprung gehabt, und ebenso scheint es, daß sie niemals untergehen könne. Wie sie jederzeit gewesen ist, so wird sie auch beständig fortdauern. Wäre sie der Zeit und der Vergänglichkeit unterworfen, so würde sie nicht mehr da sein. Sie ist also sowohl unerschaffen als unvergänglich. Wollte jemand behaupten, daß sie von einem anderen Wesen hervorgebracht wäre, so wird er doch gewiß weder dasjenige begreifen können, worein sie aufgelöst werden sollte, noch auch, wie sie ein Ende nehmen könne. Denn ebenso wie dasjenige, woraus die Welt gemacht wäre, unstreitig der zuerst dagewesene Teil der Welt sein würde, ebenso würde

dasjenige, worein sie aufgelöst würde, der letzte Teil derselben sein.

Ist aber die Welt erschaffen, so muß sie mit allen ihren Teilen erschaffen sein; und wird die Welt vernichtet, so muß sie auch mit allen ihren Teilen untergehen, welches unmöglich ist. Denn eine jede Sache, die hervorgebracht wird, muß aus einem vorher dagewesenen Stoff gemacht werden, und jede Sache, die zernichtet wird, muß in eine noch übrigbleibende Materie aufgelöst werden. Jener Stoff müßte also vor der Welt da gewesen sein, und diese Materie müßte nach dem Untergang der Welt noch übrig bleiben."

So geschrieben vor einigen tausend Jahren, wobei uns die Echtheit oder Unechtheit des Werkes gar nicht anficht. Wir wollen auch keinen Metaphysiker ausgraben, obwohl die Gedanken des Okellus nahezu alles umfassen, was die Metaphysik je hin und her gewendet hat. Aber er ist interessant, dieser Spinoza-Haeckel einer fernen Vergangenheit, bei dem sich an anderen Stellen das Prinzip der Entwicklung ebenso findet wie in nuce das heute mit dem Namen Johannes Müllers gezierte Gesetz von den spezifischen Energien der Sinne.

Wir wollen noch eine Stelle anführen, die wie ein größerer Teil der Schrift des Okellus zu den antinomischen Fragen der Kosmologie gehört, wenngleich sie auf die Zukunft sich erstreckt. Es heißt da: „Will jemand behaupten, daß die Welt wird zerstört werden, so muß er zugeben, daß diese Wirkung von einer Ursache herstammen müsse, die entweder außer dem All oder in dem All sich befindet. Nun kann es aber nicht geschehen von einer Ursache, die außer dem All wäre. Denn da alle Wesen in dem All sind, so kann nichts außer demselben sein, und die Welt selbst ist eben dieses All, wie wir vorher gesehen haben. Ebensowenig kann es geschehen von einer Ursache, die in dem All wäre. Denn müßte nicht diese Ursache größer und mächtiger sein als das Ganze? und wie könnte dies möglich sein, da alle und jede Sachen sich gewiß nach dem Ganzen richten und einschränken müssen

und von demselben ihr Wesen und Dasein erhalten. Da nun also dieses Ganze weder durch eine außer ihm noch auch durch eine in ihm befindliche Sache vernichtet werden kann, so muß notwendig die Welt ewig, unvergänglich und unzerstörbar sein, weil die Welt oder das All eben das vorher beschriebene Ganze ausmacht."

Und nun soll auch die andere Partei in den Ausführungen eines deutschen Rationalisten zu Worte kommen. Joh. Fr. Jerusalem schreibt 1774:

„Dies können wir mit aller Sicherheit voraussetzen, daß Etwas von Ewigkeit notwendig habe dasein müssen. Denn sonst müßte die Welt mit aller ihrer Vollkommenheit ohne Ursache aus Nichts hervorgebracht sein. Ohne Ursache aus Nichts hervorgebracht! — Was hieße dies? Es wäre die größte Beleidigung für die Vernunft. Nichts ist, wovon sich nichts angeben, nichts gedenken läßt. Es sollte also von Ewigkeit Nichts, ein wahres Nichts gewesen sein, das ich als den Grund von dem Dasein dieser Welt angeben könnte? So machte ich Nichts zur wirkenden Ursache aller Dinge. Es wäre die größte Beleidigung für die Vernunft, wenn man sich hierbei noch einen Augenblick aufhalten wollte.

Könnte man aber nicht annehmen, daß, ohne eine erste Ursache, von Ewigkeit alles in der Folge von Ursachen und Wirkungen fortgegangen sei, wie wir sehen, daß jetzo alles fortgeht? Eine ewige Folge von lauter Ursachen und Wirkungen ohne eine erste Ursache! — Dies ist derselbige Unsinn, nur in anderen Worten. Denn was ist diese Reihe? Nichts als eine Reihe von Wirkungen, wovon die eine zwar die Ursache der folgenden ist, die ich aber doch für nichts anders als für eine ähnliche Wirkung annehmen kann, weil sie ebensowenig dasein würde, wenn sie nicht wieder ihre Ursache hätte. Was soll ich also bei einer ewigen Reihe von Wirkungen oder von lauter Dingen denken, wovon keines durch sich selbst ist und alle, zusammengenommen, doch keine erste Ursache haben sollen? Dies wäre eine herabhangende Kette, worin zwar ein Glied an dem anderen hinge, wo aber das oberste nirgend

befestigt wäre. Daß ich diese Reihe in meinen Gedanken ewig mache, dadurch gewinne ich nichts. Ich will nur bei der Reihe meiner Väter bleiben. In dieser ganzen Reihe kann ich einen jeden meiner Stammväter nicht anders als für einen Sohn ansehen, der unmöglich hätte dasein können, wenn er nicht auch einen Vater gehabt hätte. Was gewinne ich nun, wenn ich diese Reihe bis in die Ewigkeit zurückschiebe? Es bleibt eine ewige Reihe von lauter Söhnen; und je länger ich in meiner Einbildung diese Reihe mache, je weiter schiebe ich mir die erste Ursache, die meine Vernunft mich zu suchen zwingt, nur aus dem Gesichte; und so muß ich entweder den vorigen Widerspruch annehmen und nichts zur Ursache von allen diesen Wirkungen machen, oder ich muß bei einer ersten durch sich selbst notwendigen Ursache stehen bleiben, die ich als den Grund aller dieser Wirkung ansehen kann. Die gegenwärtige Reihe von Wirkungen kann ich mir zwar als ewig fortgehend vorstellen; denn hier sind wirkliche Ursachen gegenwärtig: Wollte ich aber hieraus den Schluß machen, daß ich diese Reihe deswegen auch rückwärts ebenso unendlich machen könnte, so müßte ich auch aus der Ursache, weil ich unendlich vorwärtszählen kann, unendlich rückwärtszählen können. Ich nenne aber diese erste Ursache durch sich selbst notwendig; nicht, als wenn dieses Wesen sich von Ewigkeit durch sich selbst hervorgebracht hätte; denn dies wäre derselbige Widerspruch: Sondern es ist dergestalt unabhängig und notwendig, daß es unmöglich ist, daß es nicht sein könnte, weil Nichts die Ursache aller Dinge müßte sein können."

Welcher weite Weg von jenen scharfsinnigen Überlegungen des griechischen Physiokraten zu der Frage: Kann denn der menschliche Verstand a priori über die ganze Welt der Erscheinungen urteilen? Oder liegt hier vielleicht ein völlig irrtümlicher Begriff von Erscheinungen überhaupt zugrunde? Sind sie uns denn an sich selbst gegeben, daß man wirklich mit ihnen en gros, unbesehen, wie mit den Prämissen eines Schlußsatzes operieren könnte? Und behält nicht die Naturwissenschaft, deren Prinzipien von Okellus

trotz unserer modernen Physik hier vertreten werden, ihr volles Recht, wenn sie unterwiesen wird: Ihr müßt in der Reihe der Erscheinungen immer nach weiteren Ursachen *fragen*; hier könnt ihr nicht auf Unbedingtes stoßen. Alle eure Voraussetzungen gelten, wenn ihr nur in der Natur, im Bereiche der Erscheinungen bleibt; ohne jene existierte keine Natur, kein für uns erkennbarer Zusammenhang, wie ihr ihn sucht und suchen müßt. Von eurer Seite könnt ihr das schon entscheiden; was geht euch die andere in der theoretischen Erkenntnis an, zu der euch keine Brücke je hinüberführt? Sollte wirklich nicht einleuchten, daß Dinge an sich selbst und Erscheinungen streng zu unterscheiden sind, um die Metaphysik vor jenem sich ewig wiederholenden Schauspiele, den Menschen selbst vor unvermeidlichen, fruchtlosen Anstrengungen zu schützen? Wo ist die Grenze nach Tiedemann?

Wir haben hier antinomische, kosmologische Probleme berührt; der Name, an den wir sie hefteten, mag ganz gleichgültig bleiben. Diesen Fragen entgeht kein Denker; wäre aber wirklich die Vernunft ihren eigenen Bemühungen gegenüber machtlos? — Wir wollen das kosmologische Problem noch in einem etwas anderen Gewande und mit Rücksicht auf eine andere Frage vor Augen führen, indem wir einige Jahrtausende überspringen: Bayle, der skeptisch das Unvermögen der Vernunft in dogmatischen Fragen nachzuweisen sich bemühte, unterscheidet drei Parteien, von denen die eine die Körper aus mathematischen, die andere aus physikalischen Punkten, die dritte aus unendlich teilbaren Teilchen zusammengesetzt sein läßt. Jede von diesen Parteien schließe aus der Unmöglichkeit der beiden anderen Annahmen auf die Wahrheit der ihrigen. Aber, sagt Bayle im Sinne Zenos, ihr müßtet so schließen:

„Wenn es Körper gäbe, so würden sie entweder aus mathematischen oder physikalischen Punkten oder aus unendlich teilbaren Teilchen zusammengesetzt sein.

Nun sind sie weder aus mathematischen noch physikalischen Punkten noch aus unendlich teilbaren Teilchen zusammengesetzt.

Also gibt es gar keine."

Wir wollen noch weiter zitieren. „Es ist kein einziger Fehler in der Form dieser Schlußrede; das Sophisma, a non sufficienti enumeratione partium, findet sich nicht in dem Obersatze, also ist die Folgerung notwendig, insofern der Untersatz wahr ist. Nun darf man die Schlußreden nur betrachten, womit diese drei Sekten einander zur Last fallen, und sie mit den Antworten vergleichen; man darf dieses nur tun, um die Wahrheit des Untersatzes einzusehen. Eine jede von diesen dreien Sekten, wenn sie nur angreifet, sieget, richtet zugrunde und wirft zu Boden; allein sie wird ihrerseits wieder zu Boden geworfen und verschlungen, wenn sie sich verteidigen soll." Hier haben wir also, wie ein Vergleich mit gewissen Stellen der Vernunftkritik zeigt, den historischen Ausgangspunkt der ganzen Kritik. „Diese vernünftelnden Behauptungen", heißt es in der Kritik, „eröffnen also einen dialektischen Kampfplatz, wo jeder Teil die Oberhand behält, der die Erlaubnis hat, den Angriff zu tun, und derjenige gewiß unterliegt, der bloß verteidigungsweise zu verfahren genötigt ist. Daher auch rüstige Ritter, sie mögen sich für die gute oder schlimme Sache verbürgen, sicher sind, den Siegeskranz davonzutragen, wenn sie nur dafür sorgen, daß sie den letzten Angriff zu tun das Vorrecht haben und nicht verbunden sind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten."

Jene Baylischen, der Skepsis dienenden Untersuchungen weisen auf Zeno zurück, dessen dialektische Paradoxien wohl zum Nachdenken aufmuntern konnten. Logische Schnitzer in Vernunftschlüssen, wo die Vernunftform nur nachgeahmt ist, sind leicht aufgedeckt; solche Schlüsse aber, bei denen ein transzendentaler Grund vorliegt, falsch zu schließen, mußten warten, bis die ganze Metaphysik sich vor dem Auge des deutschen Denkers enthüllte.

Dort wurde geschlossen: es gibt gar keine Körper. Kant aber zeigte, daß ein falscher Begriff von dem zu Beurteilenden zugrunde liegt. Er fand den Fehler in der Disjunktion, die tatsächlich nicht alle Fälle erschöpfte. Was in der Erscheinung Substanz heißt, ist es nicht nach dem reinen Verstandesbegriffe. Es ist nicht absolutes Subjekt, sondern nur beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird. Das heißt: hier wird es notwendig, zu unterscheiden, ob wir es nur mit bloßen Sinnenwesen, oder mit den Dingen an sich selbst zu tun haben, um dieser Dialektik Herr zu werden.

In der Tat ist nichts bündiger als die Kantische Lösung der Antinomie, bei der nichts geschieht, als daß unsere eigenen Begriffe rektifiziert werden. Wenn die Welt ein an sich existierendes Ganzes ist (wenn sie also nach reinen Verstandesbegriffen, d. h. logisch beurteilt werden darf), so ist sie entweder endlich oder unendlich. Nun ist das erstere wie das zweite erweislich falsch, wie sich nach bloßen Begriffen feststellen läßt. Also ist es auch falsch, daß die Welt ein an sich existierendes Ganzes sei. Woraus ganz sicher folgt, daß Erscheinungen außer unseren Vorstellungen nichts sind, oder mit anderen Worten: wir erkennen nur Phaenomena; das Ding an sich selbst bleibt uns verschlossen. Ein kritisches, die Metaphysik interessierendes Resultat, das wieder den Empiriker gar nichts angeht, soweit er transzendentale Fragen gar nicht aufzuwerfen braucht. Für die Erkenntnislehre bedeutet das Resultat die Existenzfrage. Genügt die Logik als Kriterium der formalen Wahrheit, oder müssen ihre Grundprinzipien auf den Menschen als sinnlich vernünftiges Wesen Rücksicht nehmen? Auch ist die Erkenntnislehre von Wissenschaftslehre (die ihren Gegenstand voraussetzt) zu scheiden.

Nach Tiedemann sind nun Antinomien gar nicht vorhanden. Er hätte ebensogut sagen können, daß sich noch kein Mensch an der Metaphysik versucht hätte. Freilich ist auch die Mathematik für ihn scheinbar problematisch; seine Erfahrungen sind von merkwürdigster Natur. Tiedemann

hat mit bloßen Augen (S. 151) Längen gesehen, worin keine Breite, Spitzen, worin weder Längen noch Breite zu entdecken sind. Unfaßbar, daß Baumann solche Bemerkungen in einer Schrift hat wiedergeben können, die nach Nernst den Durchmesser des Moleküls der Kohlensäure mit 0,000000629 Millimeter angibt. Also selbst dieses Molekül ist nach dieser Messung nicht einfach.

In dieser Messung, deren Richtigkeit uns hier nicht interessiert, steckt die ganze zweite Kantische Antinomie. Die Messung ist ein Resultat von Beobachtung und Berechnung. Nach Tiedemann wäre diese Berechnung völlig sinnlos. Macht der Mathematiker selbst vor diesem Molekül Halt oder nicht? Oder muß er verlangen, daß das Ende nie erreicht wird, so viel Dezimalen auch angefügt werden könnten? Tiedemann macht sich die Lösung freilich leicht. Für ihn ist die Teilung zu Ende, wenn sie für unsere Sinne zu Ende scheint. Wie kann aber nicht bloß die Apodiktizität, sondern auch die unbeschränkte objektive Gültigkeit der Mathematik für alle Materie behauptet und eingesehen werden? Oder ist beides von der modernen Wissenschaft preisgegeben, wie von Tiedemann? Fast sollte man es trotz des Nernstschen Beispiels meinen, wenn man die Ostwaldsche Lektion bei Baumann liest. „Die Bemerkung des Schülers: ‚Vielleicht geht der Zucker in so kleine Teilchen auseinander, daß man sie nicht sehen und nicht fühlen kann,' wird vom Lehrer abgewiesen mit den Worten: ‚Das kann man glauben, aber nicht beweisen. Denn wenn man eine Lösung auch unter dem stärksten Mikroskop betrachtet, so sieht man durchaus keine verschiedenen Teilchen.' Und als der Schüler entgegnet: ‚Aber vielleicht sind die Teilchen noch kleiner?', lehnt der Lehrer ab mit den Worten: ‚Darüber zu reden ist unnütz, da man die Sache nicht entscheiden kann.'" Hier wird also das „stärkste Mikroskop" gegen die Vernunft des Schülers aufgeboten. Sollte diese Musterlektion nicht einmal anregen, sich zu erklären, wie der Schüler zu der ganzen Frage kam? Wo schon der Schüler so fragt, darf doch Kant ein Problem sehen.

Tiedemanns Auffassung ist einerseits Dogmatis-

mus, der Kausalität, Beharren der Substanz schon aus dem Satze des Widerspruchs einsieht, auf der anderen Seite Skeptizismus vom reinsten Wasser, obwohl Baumann letzteres bestreitet. Wunderbar, wie sich so verschiedene Auffassungen mischen, wie in ihnen überhaupt der Ausgangspunkt einer gegen Kant gerichteten Entwicklung oder eine irgendwie bestimmte Bahn entdeckt werden konnte. Ohne Zweifel steht Tiedemann in den Fragen der Begründung und Einsicht reiner Verstandesgesetze seinem Zeitgenossen näher als unserer Zeit, die nur in einigen Punkten Kantische Gedanken aufgegriffen hat. Des Zusammenhangs hat sie sich so wenig wie Tiedemann bemächtigt.

Baumann tritt Tiedemann selbst mit dem Einwurfe entgegen, daß sich der Satz des Widerspruchs ohne den Kausalsatz gar nicht durchführen lasse. Eine nicht recht verständliche Bemerkung, wenn sie nicht auf den von Kant zuerst ausgesprochenen allgemeinen Gedanken reduziert wird: Synthetische Einheit der Apperzeption ist die Bedingung der analytischen. Will sagen: Erst muß man den Inhalt der Begriffe haben, ehe entschieden werden kann, was ihnen widerspricht, was nicht.

Ohne nun auf Tiedemanns Ausführungen einzugehen, der sich (S. 61) einfach auf den *Verstand beruft, wenn er anders Verstand sein soll*, wollen wir versuchen, die Kantischen Gedanken kurz zu entwickeln, die auf der einen Seite den Verstand *ausmessen*, auf der anderen die Möglichkeit seines realen Gebrauchs zeigen wollen. Kant fragt nach den Elementarbegriffen, die dem Verstande, den er als eine Grundkraft voraussetzt und erörtert, zum Denken von Gegenständen zur Verfügung stehen. Diese Elementarbegriffe sollen allgemein und notwendig (wie der Verstand selbst) und, wie die Bezeichnung sagt, einfach und ursprünglich dem Verstande zugehörig sein. Für Kant ist hier das wichtigste, daß er die Beziehung dieser Begriffe zu den logischen Funktionen des Urteils entdeckt und feststellt. Einsichtig behauptet Kant nicht, daß das Kausalgesetz ein Gesetz *jedes* Verstandes sei, da er nur den menschlichen kennt. Es ist auch gleichgültig, ob und wie man sich den

Verstand Gottes denkt; die hier behandelte Frage hängt davon nicht ab; es ist nicht die Spur eines mystischen Elements in den nüchternen Feststellungen. Sehr wichtig aber ist, daß Kants Entdeckerfreude über jene Beziehungen zwischen logischen Funktionen des Urteils und den Kategorien einigermaßen gewürdigt wird, sonst ist von Kant gar nichts zu verstehen. Wir haben von „strengen Kantianern" neue Kategorientafeln und sonstige Bemerkungen gesehen, die einfach jene Beziehung ignorieren; es sind ferner mystische Betrachtungen daran geknüpft worden; immer ist die Philosophie an diesem wesentlichen Punkte, vielfach mit kleinlichsten Ausstellungen, verständnislos vorübergeschritten.

Wie könnte man sich davon überzeugen, daß jene Begriffe dem *Verstande* zugehören? Antwort: Was hat denn die Logik jemals anderes getan, als den Verstand *auszumessen*? Die Logik des Urteils wird von jedermann so weit anerkannt, daß die von ihr festgestellten Gesetze den Zusammenhang der Gedanken garantieren, daß sie wirklich nur mit dem Verstande zu tun hat. In der Mythologie sucht niemand objektive Wahrheit, aber gesetzt, es würde eine dogmatisch vorgetragen, mit dem Satze des Widerspruchs würde man ihr nicht zu Leibe rücken können. Widersprüche braucht sie gar nicht zu enthalten. Mit jenen logischen Funktionen läßt sich *denken*, was man will, und ohne sie läßt sich nicht denken. Dieselbe Allgemeinheit und Notwendigkeit kommt nun den Begriffen zu, die aus den logischen Funktionen abgeleitet, in ihnen enthalten sind. Sie sind völlig von gleicher Dignität, und dieser Ursprung ist so täuschend, daß Tiedemann von einem „Verstande spricht, wenn er anders Verstand" ist. Nur bleibt die bis auf Kant unerledigte Frage, wann und wie von ihnen ein *realer* Gebrauch (in der Erkenntnis) gemacht wird, wann nicht.

Wie kann man sich dieser Begriffe a priori bedienen? A priori sagen wir von jeder Veränderung, daß sie eine Ursache habe. Welche das ist, ist gleichgültig. Wir wollen einmal den analytischen Weg einschlagen, um zu zeigen, wie man zu dieser Abstraktion kommen kann. In der Me-

chanik, die ihr Objekt schon reichlich gesiebt hat, untersucht man die Bewegung. Denken wir uns einen Körper, der sich in einer Linie unter Einwirkung einer Kraft bewegen soll. Hier wird, auf Grundtatsachen der Erfahrung hin, a priori geurteilt. Was haben wir hier für Begriffe? Sehen wir von weiterem ab, so lassen sich Ursache und Wirkung, Bedingungen des Raumes und der Zeit entdecken. Nun nehme man in Gedanken den Raum, den Körper, die irgendwie bestimmte Kraft weg und frage sich, was von dem Gegenstande in Gedanken übrigbleibt. Da bleiben die Beziehung von Ursache und Wirkung und die Zeit. Von diesen Begriffen behauptet Kant, daß sie völlig a priori seien, d. h. notwendig, wo ich auch in der Erfahrung nach dem Beispiele in der Mechanik denken will. Von Wichtigkeit ist hier nur die Frage: Kann ich die Zeit auch weglassen? Wo gehört sie hin? Zum Denken, oder ist sie mit zum Gegenstande zu rechnen, der gedacht werden soll? Kann ich nach Elimination der Zeit noch einen realen Gebrauch von den Begriffen Ursache und Wirkung machen? Logisch ist Grund und Folge von der Zeit gar nicht affiziert, aber wie verhält es sich, wenn ich etwas in der äußeren oder inneren Wahrnehmung beurteilen will?

Kant zeigt nun unwiderleglich, daß jene Kategorien, die im Verstande durch die Logik nachgewiesen sind, im realen Gebrauch auf Bedingungen der Zeit eingeschränkt sind. So weit kann ich meine Abstraktionen führen, um noch von aprioriischer Erkenntnis sprechen zu dürfen; ein Schritt weiter, und ich bin mit der bloßen logischen Funktion ohne das notwendige, das erforderliche Datum, die Zeit, die noch einen realen Gebrauch ankündigt. Dann fehlt mir Gegebenes, das ich dem Begriff einordnen könnte, weil schon seine Bedingung, die Zeit, ausgeschaltet ist. Das ist Kants Lehre vom Schematismus. [1])

[1]) Ein 13jähriges Kind wurde gefragt: Wie kommt es, daß du diese Birne, die du niemals gesehen hast, als eine Birne sofort erkennst? Es antwortete, als ihm die sonderbare Frage verständlich ward: Weil ich den Charakter der Birnen in meinem Kopfe habe. — Wo das Kind „Charakter" sagte, gebraucht Kant das Wort „Schema". Man

Wie erkenne ich nach Begriffen? Ich ordne ihnen etwas ein, das mir irgendwie gegeben sein mag. Wenn ich einen empirischen Begriff von irgendeiner Sache habe, so muß dieser Begriff mit der Vorstellung, die mir vielleicht an sich ganz fremd entgegentritt, Gleichartiges haben. Sonst kann ich sie nicht unter den Begriff subsumieren. Wer den Begriff nicht hat, kann die Vorstellung nicht, vielleicht auch nur unvollkommen bestimmen. Wie ist es nun, wenn ich a priori unter den Begriff von Ursache und Wirkung subsumieren soll? Dafür ist die Bedingung die Aufeinanderfolge in der Zeit nach einer Regel. Wo diese Bedingung nicht erfüllt ist, da kann ich auch verschiedene Vorstellungen nicht zur Einheit jener Begriffe bringen, durch die ich ein Geschehen objektiv erkenne. Nehme ich diese Bedingung hinweg, so bleibt wahrlich nur die logische Funktion, aus etwaigen Daten einen Begriff zu machen. Aber wo sind die Daten, wenn ich von dieser Zeitbedingung absehe? Darf ich nun, was unter Zeitbedingungen erkannt ist, auf eine nur vom Verstande zu denkende Ursache übertragen? Das wird niemand rechtfertigen. So bliebe ich also immer mit meinem Verstande allein.

Kant hat gegen Hume gezeigt, daß der Begriff der Kausalität da entspringt, wo die Logik auch herstammt; er hat anderseits strenge nachgewiesen, daß die objektive Realität nur mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung einzusehen sei. Wenn wir uns aber die Idee einer höchsten Ursache machen, so versagt wirklich alles, was die Erfahrung oder auch nur mögliche Erfahrung an die Hand gibt. Mehr läßt sich hier nicht einsehen. Aber Tiedemann scheint bald mehr davon zu wissen, bald weniger. Keinenfalls zeigen seine kritischen Ausstellungen, daß er das ganze Problem auch nur verstanden hätte. Man vergleiche nur seine Behandlung Kantischer Beispiele (S. III). Da sollen die Urteile: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er

---

wende diese Antwort des Kindes auf die aprioriſche Erkenntnis an, so finden sich die Schemata bei jedem aprioriſchen Begriffe von selbst und genau, wie er sie gegeben hat.

allemal warm, und: Die Sonne erwärmt den Stein, gleichbedeutend sein und auf dem nämlichen Fundament beruhen. Es gibt kein einleuchtenderes Beispiel, zu zeigen, daß der Verstand fähig ist, bloße Wahrnehmung im Begriffe des Geschehens zu vereinigen. Das zweite Urteil sagt tatsächlich mehr als das erste, und doch enthält die Wahrnehmung nicht mehr als das erste. Wir haben immer nur Wahrnehmungen und behaupten einen Zusammenhang, den wir zu prüfen aber nicht wahrzunehmen fähig sind. Hier ist eine sich wiederholende Aufeinanderfolge von Vorstellungen, und dort ist Urteilskraft, die sie unter das Verstandesgesetz subsumiert. Ohne diesen Begriff von Ursache und Wirkung wäre das nicht möglich. Daß zu diesem besonderen Urteil aber auch sonst Gründe vorhanden sein müssen, versteht sich von selbst. Wird nicht auf das geachtet, was Kant zeigen will, dann wird ja des Redens nie ein Ende.

So dogmatisch nun auf der einen Seite Tiedemann seine Einwürfe verficht, so skeptisch äußert er sich auf der anderen: „Es folgt hieraus," schreibt er an einer Stelle, „daß wir uns keiner apodiktischen noch auch durchaus unerschütterlichen Erkenntnis rühmen dürfen, sondern mit einer in hohem Grade wahrscheinlichen uns begnügen müssen; es folgt auch, daß wir nur erst durch die Länge der Zeit mit einiger Zuverlässigkeit über die Gültigkeit unserer Erkenntnis entscheiden können, weil eine längere Erfahrung ausmachen kann, wie gewöhnlich empfunden und vom gesunden Verstande geurteilt wird; daß also auch von dieser Seite das Apodiktische und ganz unerschütterlich Feste unserer Erkenntnis äußerst wankend wird."

Das sind die Kriterien der Wahrheit von Tiedemann, denen Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft gegenübergestellt wird. Tiedemann hält sich die Augen zu und behauptet, daß kein Mensch sehen könne. Hätte er in seinem Namen allein gesprochen, so würde nur unbegreiflich gewesen sein, wie er einer Lehre entgegentreten konnte, die doch so kurze Zeit erst das Licht der Welt erblickt hatte. Die Länge der Zeit konnte er freilich für den dogmatischen

Irrtum geltendmachen, aber wenn er nun einmal den Satz des Widerspruchs einsah: woher kamen denn die ewigen Widersprüche? Ist dieser Satz des Widerspruchs auch nur in hohem Grade wahrscheinlich? Ist der Unterschied von wahr und falsch auch nur in hohem Grade wahrscheinlich? Jene Ausführungen klingen so unsäglich bescheiden, sind es aber nicht; mit ihnen wird alle Einsicht geleugnet. Mit ihnen ließe sich die Folterung Galileis, aber kein wissenschaftlicher Standpunkt rechtfertigen. Welcher Hochmut dieses Mannes, Einsicht zu behaupten!

Was in empirischen Wissenschaften richtig ist, das muß unter Umständen lange auf den Entdecker warten; sehen wir denn aber nicht den Irrtum unter Umständen mit einem Schlage ein? Dazu müssen doch notwendige Kriterien anerkannt werden, die für jedermann gelten. Tiedemann erkannte in der Kantischen Kritik nicht wieder, was er selbst beständig übte, weil er ihre Gedanken niemals zur objektiven Einheit der Apperzeption brachte; wie alle anderen Kritiker Kants belehrt er ihn über selbstverständlichste Dinge, die er niemals bestritten hätte, während er mit dogmatischem Trotze alles das bestritt, was er sichtlich nicht verstand. Sehen wir, was er aus der klaren Illustration der Phänomenalität durch das Beispiel der Existenz von Mondbewohnern folgert (Kritik, 2. Aufl., S. 521): „Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel, daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten . . . . Sie sind alsdann wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewußtsein in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich darum nicht an sich, d. i. außer dem Fortschritt der Erfahrung, wirklich sind." Folgt nicht daraus, sagt Tiedemann, daß die Polypen nur seitdem existieren, als ein Naturforscher sie entdeckt hat, und daß vor dem Auffinden der Platina in der Welt keine vorhanden war? Und doch sagt Kant weiter nichts, als daß ich kein Ding als wirklich bezeichnen darf, es sei denn, daß es mit meinem Bewußtsein in einem em-

pirischen Zusammenhange stehe. „So hat man jetzt durch die Himmelsphotographie vieles entdeckt," illustriert denselben Gedanken Kants Baumann an anderer Stelle, indem er gegen ihn zu schreiben glaubt, „dessen Vorhandensein und Beschaffenheit sich bis dahin nicht kundgegeben hatte; so hat das Mikroskop die dem natürlichen Gesicht unwahrnehmbare Kleinwelt erschlossen." Haben wir nun durch Photographie und Mikroskop etwas entdeckt, das an sich selbst dem Verstande gegenübertritt, oder haben wir uns dabei der Sinnlichkeit bedienen müssen, die uns jene Kundgebung vermitteln mußte? Woraus nicht folgt, daß unsere Empfindung oder äußere Wahrnehmung „die Dinge wirklich macht", sondern daß diese Sinnlichkeit Bedingung dafür ist, sie als wirklich zu erkennen. Tiedemann hat, wie so viele andere, alle Beispiele mißverstanden, wo nicht mißdeutet. —

Kants Kritik der rationalen Psychologie begegnet Tiedemann mit empirischen Betrachtungen! Daraus allein ergibt sich, daß er gar nicht sieht, um was sich Kant hier überhaupt bemüht. Wenn Kant zeigen will, daß sich die Natur der Seele aus reiner Vernunft nicht erkennen läßt, so darf man ihm doch nicht sagen: Seht, ich kann sie empirisch erkennen. Das lehrt doch die Kritik selbst, wenn es ihr auch nicht spielend leicht, sondern unmöglich erscheint, die Einfachheit der Seele zu erkennen. (S. 137.) So leicht erschienen Kant die Probleme überhaupt noch nicht, wie sie z. B. in unserer Zeit v. Cyon erschienen sind, der auch in Baumanns Buche erwähnt wird. Nach einem Aufsatze von M. Isserlin in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" sagt dieser Schriftsteller: Der Punkt, wo alle Richtungsempfindungen zusammentreffen, ist eben das unteilbare Bewußtsein. Das selbstbewußte Ich, in dem die Richtungen des Raumes sich kreuzen — ist das, was „keine Teile oder Ausdehnung hat". Hier hat also die moderne Naturwissenschaft, auf deren Stand sich v. Cyon wie Baumann beruft, das unteilbare Bewußtsein in einem Punkte entdeckt. Dagegen war doch Cartesius' Lehre von der Zirbeldrüse eine wohl-

fundierte physikalische Hypothese. Sollte nicht einmal mit Röntgen-Strahlen versucht werden, jenen Punkt sichtbar zu machen?

Noch ein Wort über die Skepsis Tiedemanns, der „das Apodiktische und unerschütterlich Feste" unserer Erkenntnis bestreitet. Aber zeigt denn nicht unsere Technik, daß man wirklich zu sicherem Wissen kommen kann; beweist die Mathematik nicht wenigstens die Fähigkeit sicherer Erkenntnis? David Hume ließ die Mathematik unangefochten bestehen, obwohl er als Sprachrohr Berkeleys antinomische Schwierigkeiten vortrug. Gegen Tiedemann wie gegen die heutige Skepsis erscheint dieser Mann wie der reinste Dogmatiker.

Wir haben oben den Einfluß der Philosophie auf den wissenschaftlichen Fortschritt bestritten und wollen diesen Gedanken mit Rücksicht auf die Mathematik wieder aufnehmen. Wo sich Fortschritt vollzog, war er sicher von der Philosophie unabhängig. So ist Mathematik ihren Weg ruhig und stetig weitergegangen; ihre Evidenz hängt nicht von der Länge der Zeit ab. Ihre Kriterien hat sie in der menschlichen Vernunft. Wo sie sich auf Spekulationen einließ, wird längst wieder abgerüstet. Aber die Geschichte dieser Bemühungen ist äußerst interessant. Gauß wandte sich mit einer kurzen Bemerkung wider Kant. Ihr Inhalt deckt sich aber vollständig mit der Kantischen Argumentation, nur schloß er anders. Woran mag es gelegen haben? Gauß beachtete den Kantischen Unterschied empirischer und absoluter Realität so wenig wie Tiedemann. Eben was Gauß behauptete, behauptete auch Kant; der Raum ist nicht auf den Verstand, sondern auf die Sinnlichkeit zurückzuführen. Die Geometrie erkennt nicht nach bloßen Begriffen, sondern ihr liegt etwas außer dem Verstande, und das ist reine Anschauung, zugrunde. Das hält sie im Geleise. Ebendeshalb kann sie nur ihre Realität in möglicher Erfahrung nachweisen; der Raum ist nicht von absoluter Realität. Hätten sich Gauß und Kant je sprechen können, so hätten sie sich auch einigen müssen. Wie bekannt, folgten Riemann und Helmholtz den Gaußischen Be-

denken nach. Bei Riemann wurde aus dem Raume etwas Materielles, aber er sprach sich sehr bescheiden über seine philosophische Einsicht aus, und doch ist diese Frage nicht mathematisch, sondern metaphysisch. Helmholtz ging, wie er vorgab, in Kantischen Bahnen, nur wollte er nicht auf alle Worte des Meisters schwören. Das war ein völliger Irrtum. Kein Zweifel, daß Kants Lehre mit den Helmholtzschen Theorien völlig vernichtet sein würde. Es bliebe von ihr nichts übrig — als ihre Resultate, für die nach anderer Begründung gesucht werden müßte. Helmholtz fand philosophischen Beistand bei Benno Erdmann. Helmholtz verwies den Philosophen an Erdmann, Erdmann bat den Mathematiker um Nachsicht. Aber Erdmann hat, wie ich konstatieren muß, bis zum heutigen Tage die Kantische Lehre nicht verstanden. Das ist von mir strikt nachgewiesen worden.[1]) Helmholtz' Gedanke einer physikalischen Geometrie wartet noch heute auf seine Darstellung; das wird er ewig tun müssen.

Zöllner hat einst die Konsequenzen der Metamathematik an seinem Verstande büßen müssen, wofür er vollständig zu Unrecht gescholten worden ist; die kreißenden Berge aber haben eine Maus zur Welt gebracht: man hat eingesehen, daß das XI. Axiom Euklids (wie auch wohl dieser Mann dafür hielt) — ein Axiom wirklich ist. Das aber heißt nicht: das Axiom ist zweifelhaft, sondern: es läßt sich kein näherer Grund seiner Wahrheit finden. Denn sonst gibt es überhaupt keine Axiome mehr. Empirisch lassen sie sich so sicher nicht finden, als sie immer bei jeder Messung schon mitgebracht werden. Auch darüber scheint man ins klare zu kommen. Ist die Geometrie von einer *empirischen* Konstanten abhängig, so fällt das ganze stolze Gebäude zusammen. Die früheren Spekulationen operierten immer mit unmöglichen Annahmen, mit Wesen, die man sich erdachte, um dann zu zeigen, welche „Geometrie" sie etwa ausbilden würden, nicht anders, wie jetzt

---

[1]) Vgl. Kants „Privatmeinungen" über das Jenseits und Die Kantausgabe der Königl. Preuß. Ak. d. W. Gotha 1905.

von Baumann behauptet wird, daß auch „ein Geist ohne alle Zeit, der aber verschiedene Inhalte dächte", die Zahlenreihe entwerfen könnte (S. 30). Wir wissen aber so wenig von jenen hypothetischen Wesen als von diesem Geiste. Niemals kommen für die Erkenntnislehre solche Kennzeichen in Frage, die wir bei anderen Wesen vermuten und erdichten könnten. Kants problematische Gedanken haben völlig andere Bedeutung. — Die Arithmetik sieht von der Zeit ab, nicht anders wie die Geometrie. Beider Bedingung aber ist die Zeit, und die Zahl ist die Bedingung, den reinen Verstandesbegriff der Größe auf irgend Zählbares (ob auf Gedanken als Erscheinungen im inneren Sinne oder auf Dinge der äußeren Natur) bestimmt anzuwenden. Baumann scheint Größe und Zahl zu verwechseln, obwohl wir auch davon nichts wissen, ob ein Geist (für den ohnedies die Zeit nicht in Frage käme) den Begriff der Größe hätte. Der Begriff der Größe ist in der Tat ein reiner Verstandesbegriff; diesen Begriff überträgt Baumann auf einen Geist ohne alle Zeit. Dieser Geist ist — sein Verstand.

Alle Irrtümer über das Wesen der Arithmetik rühren daher, daß man die unbestimmten logischen Beziehungen, die allgemein für alles, was gedacht wird, gelten, als speziell mathematische behandelt, während sie hier nur besonders angewendet werden. Ohne Zeitbedingungen kann kein Mensch zählen, was ihn gar nicht hindert, Gott in der Idee (nicht im Objekt) als Einen zu denken oder von Dingen an sich als einer „Vielheit" zu sprechen.

Aber um wieder auf die Geometrie zu kommen: Wir betonen, daß wir analytischen Untersuchungen nicht zunahetreten wollen. Sie sind in ihren Ausführungen unbeschränkt, nur haben sie mit dem Raume und mit Geometrie unter Umständen nicht das mindeste zu schaffen. Es ist möglich und notwendig, daß sich alle räumlichen Probleme analytisch behandeln lassen, woraus aber gar nicht folgt, daß jedem analytischen Ausdruck auch Räumliches entsprechen müßte. Nicht oft genug kann darauf aufmerksam gemacht werden, daß Kant den Gedanken einer gleichsam alle Raumesarten

befassenden Geometrie, sit venia verbo, als einen jugendlichen überwunden hat. Dieser Gedanke setzt voraus, daß Raum, wie er uns das vortäuscht, Substanz sei; in solcher Geometrie würden, objektiv betrachtet, sich verschiedene Welten denken lassen, die unabhängig voneinander existierten. Ein wahrhaft großartiger Gedanke! Wie viele Welten möchten von so verschiedener Art existieren! Unendlich viele? Merkwürdig nur, daß trotz ihrer Verschiedenartigkeit nach dem bloßen Begriffe (in der Anschauung hat man nur einen Raum) diese ganze Gesellschaft von Räumen wieder in den einen gesetzt werden muß, der uns gerade zur Hand ist. Woher mag das nur kommen? Und wunderbar, daß fast alle Angriffe auf die Kantische Lehre ihren Grund in seinem Hauptargumente haben: Raum und Zeit sind notwendige Vorstellungen. Diese Notwendigkeit ist so zwingend, daß es schwer ist, vom Raume und von der Zeit auch nur zu abstrahieren.

In den Raumlehren steckt wahrlich ein Stückchen Welterschaffungstheorie. Unter der Annahme der Substantialität des Raumes sind die verschiedenen Welten gleichsam nebeneinander zu denken. Wie aber, wenn man die Idealität voraussetzt und verschiedene Anschauungsformen annimmt? Das wäre gewissermaßen der einfachste Weg, und wir stützen uns noch auf die lex parsimoniae. Dann braucht man nur eine Welt zu erschaffen und hat doch so viele Welten, wie man will. Alle Wesen aber von verschiedener Anschauungsform sind zugleich und an demselben Orte vorhanden, ohne sich zu bemerken. Halt, hier ist ein kleines Versehen; es mag nicht so leicht sein, das Erschaffen. Würden sich nicht die verschiedenen Wesen gegenseitig erscheinen müssen oder können? Über das Wie geben ja die analytischen Untersuchungen Aufschluß, — aber würden sie sich auch untereinander über Objekte verständigen können? Vielleicht mit Umrechnungstabellen? Wir halten ein; diese Bemerkungen haben nur den Zweck, zu zeigen, daß trotz aller Möglichkeit des Gedankens unsere Anschauungsform sich immer in die Spekulation einmischt.

Wer nun nach metamathematischen Spekulationen den

jetzigen Stand der Mathematik beurteilte, der müßte sagen, daß sie nicht mit Tiedemann, sondern in den Bahnen des jugendlichen Kant weiterschreitet. Nur war es Täuschung, hier einen Fortschritt zu sehen, wo schon Plato über das Wesen der Mathematik und ihrer Axiome so einsichtig philosophiert hatte. Plato dachte das Problem klarer als irgendeiner der modernen großen Mathematiker. Ist denn das nur verwunderlich? Dieser Mann war noch nicht von einem Empirismus berührt, der über großen wissenschaftlichen Entdeckungen ihren vernünftigen Ursprung verkennen und vergessen konnte. Plato, der Meinungen und Wissenschaft in vorbildlicher Weise voneinander schied, sagt von der Meßkunst, daß sie „Voraussetzungen zu brauchen genötigt sei, daß sie nicht zum Anfange hingehe, als nicht vermögend, über die Voraussetzungen hinaufzusteigen . . ." Er sah also sowohl ihren synthetischen Charakter als die Notwendigkeit von Axiomen ein. Jene Theorien aber wollten gleichsam über die Axiome hinweg, an denen sie zu zweifeln anfingen, zu ihrem Ursprung im — „Empirischen". Wie die Xenien spotten: sie wollten den Essig aus dem Gurkensalat gewinnen. Da war doch aber die Platonische Annahme einer intellektuellen Anschauung viel vernünftiger. Und Kant zeigt hier den Fehler einer Auffassung, die auf einer Täuschung so schwieriger Natur beruht, daß ein Mann wie Leibniz ihr verfiel, der als Mathematiker und Philosoph gleich ausgezeichnet war. Der Raum ist nicht Begriff, sondern die Form sinnlicher Anschauung; er ist nicht im Intellekt, im Verstande, sondern in der Sinnlichkeit begründet. Es gibt keinen Begriff, der wie der Raum eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Ich kann mir wohl einen Begriff als eine Vorstellung denken, die als gemeinschaftliches Merkmal in einer unendlichen Menge von Vorstellungen enthalten ist, — aber der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt, deren sämtliche Teile zugleich sind. Das leistet kein Begriff. Wenn ich mir Ursache und Wirkung denke, so kann ich unendlich vieles subsumieren, wie unter den Begriff Möglichkeit, Eigenschaft und was sonst. Aber eine Vorstel-

lung, die unendlich vieles zugleich enthält, ist nicht Begriff, nicht Gedanke, sondern Anschauung.

Alle jene mathematischen Spekulationen, so bedeutend auch die Namen ihrer Urheber sind, lassen die philosophische Schulung vermissen, die hier unbedingtes Erfordernis war. Man kann ein sehr großer Mathematiker sein und dennoch in den Fragen nach den Prinzipien versagen. Ganz allgemein aber wird die Arbeit unterschätzt, die ein Mann wie Euklid sich auferlegen mußte. Leicht kommt der Schüler heute in diese Bahnen hinein; darüber wird ganz vergessen, mit wie unsäglicher Mühe sie einst gefunden worden sind. Bei Mach ist zu lesen, daß er bei wissenschaftlichen Pfadfindern von Instinkt, vielleicht von genialem, spricht, und das ist gegenüber Männern eine Unbill, bei denen nichts als nüchternste Vernunft im höchsten Grade tätig war. Welche Schwierigkeit macht es uns, Kants Drängen auf systematische Vollständigkeit auch nur zu verstehen; dennoch sind solche Bemühungen schon bei Euklid wirksam gewesen.

Jene Spekulanten haben aller der philosophischen Grundlagen entbehren müssen, die seit langem die deutsche Schule vor jeder anderen auszeichnete. Die Kantischen Arbeiten kamen nicht so ganz unvorbereitet. Thomas Abbt schrieb 1763 in einer Arbeit, die mit Kants und Mendelssohns Abhandlungen um einen akademischen Preis sich bemühte: „Die zweite Hauptart deutlicher Begriffe (in der Geometrie) entsteht aus der Zusammensetzung. Man legt dabei die gerade Linie zugrunde. Dieser Begriff der Linie hat seine eigene Klarheit, weil die Teile, die in demselben enthalten und sich ähnlich, nur durch das Außereinanderliegen verschieden sind, dem Anschauen ganz ausgesetzt sind. Man mag Definitionen davon geben, wenn man sich dazu fähig glaubt; sie werden nur die vorhandene Klarheit in Worte einhüllen. Von diesem anschaubar klaren Begriffe nun bringen wir durch die Zusammensetzung andere heraus, und selbst die Zusammensetzung wird anschauend." Ferner: „Das Allgemeinere (sc. in der Geometrie) zeigt sich bald nach seinen Merkmalen, die sich doch nie vom Anschauen entfernen, sondern in den ersten

einzelnen Dingen mit voller Klarheit angetroffen werden. Dieser Vorzug bei solchen Begriffen, sie in ihrer Allgemeinheit anschauend zu erkennen, weil sie sich auf eine ursprüngliche einfache Klarheit zurückbringen lassen, gibt der Geometrie und ihren Begriffen die Beständigkeit und die Überführung." Hier werden Funken geschlagen, wenngleich sich ja diese Äußerungen des genialen Schriftstellers nicht mit der Kantischen Systematik vergleichen lassen. Abbt war leider nicht mehr unter den Lebenden, als die Kritik erschien; sie hätte auf sein Verständnis rechnen dürfen, wie auf das eines anderen Mannes, der zum Unglück für das große Kantische Werk kurz vor seinem Erscheinen aus dem Leben scheiden mußte. Wir meinen Joh. Heinrich Lambert, bei dem wir kurz verweilen wollen.

Die metamathematischen Untersuchungen knüpften sich längere Zeit an bestimmte Namen; erst nachträglich aber fand sich, daß sie auf diesen großen Mann zurückgehen. Nur daß er vom ersten Augenblicke an genau wußte, was er wollte. Keinen Augenblick ist für ihn die Evidenz des II. Axioms im Zweifel; was er ermitteln will, betrifft nur die Frage: Liegt hier ein Axiom vor oder nicht? Auf das Problem einer physikalischen Geometrie aber geriet der berühmte Geometer noch nicht. Wie lange mochten wohl die Ägypter und Griechen empirisch in mathematischen Dingen herumgetappt sein, bis sie den richtigen Weg fanden, bis sie hier systematisch und a priori vorgingen? So etwas gibt nicht wieder auf, wer sich Rechenschaft über sein eigenes Verhalten gegeben hat; nicht einmal die Frage wäre im 19. Jahrhundert aufgetaucht, wenn auch nur Einsicht in Zweck und Begriff der Absonderung, der Abstraktion gerettet worden wäre. Die Mathematik selbst aber konnte durch die philosophische Unsicherheit hier und da beunruhigt, nicht aber in ihrem Laufe gehemmt werden. Ein großer Teil schaffender Mathematiker hat sich überhaupt nicht um philosophische Fragen gekümmert. Und sie sind nicht in den Bahnen von Tiedemann, sondern in denen Joh. Heinr. Lamberts gegangen.

Lambert traf einst die Entscheidung über die Qua-

dratur des Zirkels. Was nach dieser Richtung in der Mathematik geleistet worden ist, berührt sich nahe mit den Problemen der Kantischen Kritik. Wie dort Entscheidung über eine von der Vernunft aufgeworfene Frage möglich ist, so kann die reine Vernunft bei jedem Problem, das sie selbst aufwirft, darüber ins klare kommen, ob es lösbar ist oder nicht. Das ist der Grundgedanke der Kritik, die alles Historische beiseitewirft, um in der eigenen Vernunft die Überlieferung, die wie jede Verständigung unter Menschen gemeinsame Vernunft voraussetzt, zu verstehen. In der Mathematik existierte, was der Philosophie im 19. Jahrhundert völlig fehlte: die Schule, die erste Bedingung wissenschaftlichen Fortschreitens. Was Männer wie Kant und Lambert beklagten, das war die Auflösung wissenschaftlicher Bemühungen in seichter Popularität. Wie möchten diese Männer dem heutigen Zustande gegenüber urteilen, nachdem die Philosophie sich in einen anarchistischen Streit der persönlichen Meinungen verflüchtigt hat? Wie könnte man auch nur die Baumannsche Behauptung mit einem Scheine von Beweiskraft rechtfertigen: die Wissenschaft ist in den Bahnen Tiedemanns, dessen Werke ein Kantisches Zitat seinem Urteil unterstellt hat, weitergegangen? Wo in aller Welt ist denn nur ein einziges Werk, das die Prinzipien der heutigen Wissenschaft enthielte? Und wo ist der Zusammenhang der Tiedemannschen Untersuchungen auch nur mit dem, was Baumann uns bietet?

Es ist aber kein Zufall, daß Lambert einst erklären konnte: Von allen Menschen, die heute philosophieren, ist Kant derjenige, der mir am nächsten steht. Schrieb er doch schon im Jahre 1767:

„Die beaux esprits sind auch nicht geneigt, aus den soliden Wissenschaften viel zu machen. Sie verachten, was sie nicht verstehen.

Es kommt mir zum Teil bedenklich vor, daß eben zu einer Zeit eine solche Revolution ist, wo man nur noch wenige Schritte zu tun hätte, um die Logik brauchbar und die Philosophie vollends ganz methodisch gründlich und brauchbar zu machen. Denn Wolf hat doch wenig-

stens die Hälfte der Methode angebracht. Es bliebe nur noch zu dem Formalen das Materiale und zu den bedingten Sätzen die Kategorien zu finden. Man kann logisch beweisen, daß beides in den einfachen Begriffen liegt."

Hier findet sich also das ganze Problem der Kantischen Kritik; noch mehr: ein Fingerzeig zu der Lösung, die sie gab. Lamberts Worte sind eine Antwort auf die Klage seines Freundes Holland über die Modephilosophie, die nach dem Beispiel der Franzosen à la portée de tout le monde gemacht werde. Ich will nicht verschweigen, daß damit auch Abbt getroffen werden soll, der als ganz junger Mann in dem geistreichen Tone seiner Zeit kritisierte. Vielleicht ist auch nichts lehrreicher als die Wandlung, die mit Kant selbst vorgegangen war. Wie kommt es, daß dieser Mann auf die frühere Eleganz seiner Schriften verzichtete und mit ungeglättetem Stil vor sein Publikum hintrat, während heute jede Schrift nur nach der äußeren Form beurteilt wird? Möglich, daß der Stil den Menschen charakterisiert, — aber auch den Philosophen? „In philosophischen und mathematischen Schriften," klagt Lambert, „wo nur von Methode die Rede sein sollte, will man einen Stil haben, und Euklid, nach solchen Forderungen beurteilt, hat keinen Stil, ist ein dürres, trockenes Gerippe und verwerflich."

Wir empfehlen dringend, einmal den Lambertschen Briefwechsel— die beredten Klagen über die Modephilosophie jener Zeit — zu lesen; und doch, wie tief ist unsere Art zu philosophieren noch hinter dieser zurück! Die Modephilosophie, heißt es dort, habe die Mathematik nicht mehr nötig: „Ein ἀγεωμέτρητος, der nicht einmal fähig gewesen wäre, in Platons Hörsaale als Schüler zu erscheinen, kann nun selbst ein angesehener Lehrer der Weltweisheit werden."

Kann man es heute der Mathematik verdenken, daß sie von philosophischen Bemühungen abrückt; kann man sich darüber wundern, daß der Mathematiker eine schlechte Rolle spielt, wo er sich auf ein Gebiet begibt, dessen

Grundlagen er nicht kennt! Lesen wir nur bei Baumann (S. 192), was von Poincaré geschrieben wird: „Außenwelt und die wissenschaftliche Ansetzung ihrer Beschaffenheit ist Hypothese" (Denkannahme). Ja, was ist denn dann noch sicher? „Was die Geometrie von der Erfahrung entlehnt, sind Eigenschaften der festen Körper. Sie verfährt bei allen Schlüssen so, als ob sich die geometrischen Figuren so verhielten wie feste Körper." „Wenn es keine festen Körper in der Welt gäbe, so hätten wir keine Geometrie." Das heißt doch völlig die Welt verkehren. Wie beurteilt man nun die absolute Festigkeit, die doch bei keinem Körper in der Natur gefunden wird? An dem Gedanken ist nur eines richtig. Wenn es nicht ausgedehnte Wesen gäbe, so gäbe es auch keine räumliche Anschauung und auch keine Geometrie. Aber das ist so selbstverständlich, daß Kant es wohl gelegentlich erwähnt, aber nicht sonderlich geltendmacht. Philosophie ist kaum nötig, das einzusehen. Auch Poincaré würde so etwas zu betonen nicht für erforderlich halten, wenn er nicht in der Apriorität sein eigenes Mißverständnis bekämpfte, genau, wie es bei Helmholtz auch der Fall war. Daß Geometrie von Erfahrung unabhängig ist, heißt ja etwas ganz anderes und nicht mehr, als jeder Mathematiker, auch Poincaré selbst, darunter tatsächlich versteht.

Da wir einmal von Lambert gesprochen haben, so geben wir zu erwägen: Wie kommt es, daß er, ähnlich wie Mendelssohn, an der Idealität des Raums keinen Anstand nahm, bei der Zeit aber zunächst Bedenken hatte? Woher rührt es, daß sich das Verhältnis bei Gauß' Einwürfen und auch sonst umgekehrt hat? Hier muß doch eine Auffassung zugrunde liegen, für die unserer Zeit noch der Schlüssel fehlt.

Ferner mag hier noch an eins erinnert werden. Kündigt sich heute ein Werk als philosophisch an, ist es geschickt geschrieben, hat es vielleicht auch einen berühmten Autor zum Verfasser, so kann es darauf rechnen, von Vertretern der Philosophie am folgenden Tage gewürdigt zu werden. Auch wenn keine Spur philosophi-

scher Begriffe darin zu finden wäre. Da ist vielleicht Lamberts Verhalten gegenüber einem sehr berühmten Buche nicht ganz ohne Interesse. Er schreibt: „Das Système de la nature kam mir zufälligerweise hier zuerst zu Gesichte. Ein Buchhändler zeigte es mir mit der Miene, die die Hoffnung eines starken Abganges verriet. Ich schlug eine Seite auf und fand konfuses Zeug, so wie bei den meisten französischen Philosophen. Damit legte ich das Buch wieder hin. Etwa 14 Tage nachher fing es erst an, hier Aufsehen zu machen . . . Herr Oberhofprediger Sack und sodann auch andere wollten, ich sollte eine Widerlegung davon schreiben. Ich konnte mich kaum entschließen, es zu lesen. Endlich mußte ich mich dazu bewegen lassen, und selbst zum zweiten Male gab ich gleich nach einer halben Stunde das Buch wieder zurück und sagte, ich wollte ebensogut das verworrenste alchimistische Buch lesen, es würde weniger langweilig und ekelhaft sein. Mein Urteil war kurz folgendes:

1. Der Verfasser kennt nichts weniger als die Naturgesetze.

2. Was er davon sagt, ist zusammengerafftes Zeug, womit er die, so nichts Besseres wissen, täuschen kann.

3. Er ist selbst im größten Labyrinthe.

4. Seine Grundsätze sind erbettelt und o h n e a l l e n B e w e i s.

5. Viele von seinen Einwürfen gehen bloß die römische Kirche und das Verfahren ihrer Geistlichen an.

6. Über den Materialismus, die Atheisterei, sagt er schlechthin nichts, das nicht von anderen auf eine viel scheinbarere Art gesagt worden.

7. Damit hat er nichts, wobei er besonders widerlegt werden müßte.

8. Zur Widerlegung ist es mehr als hinreichend, wenn man ihn gegen sich selbst hält und seine Widersprüche und Unwissenheit an den Tag legt; und dies kann am füglichsten in kurzen Strikturen geschehen."

Wir geben dieses Urteil Lamberts ohne Nutzanwen-

dung mit der Frage wieder: Sollte von dem Maßstabe, den Lambert anzulegen imstande war, nicht einiges verloren gegangen sein? Sind denn nur die heutigen philosophischen Schriften zu lesen, geschweige gar zu studieren?

Daß Kant nicht gewürdigt worden ist, folgern wir aus dem Zitat, das Baumann uns von Poincaré gibt: „Auch der Glaube an das Dasein der materiellen Objekte ist [gleich der Annahme des Äthers] nur eine bequeme Hypothese; nur wird sie [ungleich der Ätherhypothese] nie aufhören, zu bestehen." Ist denn diese „nie aufhörende Hypothese" nicht das Gegenstück der Induktion nach einem Falle? Hier müssen doch Mißverständnisse zugrunde liegen, wenn diese Auffassung als Realismus Kant entgegengesetzt wird, dem es ein Skandal der Philosophie erschien, das Dasein der Dinge bloß auf Glauben annehmen zu müssen. Wenn wir die Existenz unseres Leibes, der auch zur Außenwelt gehört, nur glauben, ja, was wissen wir denn eigentlich? Die Geometrie soll von der Existenz fester Körper abhängen, aber diese Existenz ist nur eine Hypothese. Also sind auch die mathematischen Sätze in Sinne dieser Terminologie zu Glaubenssachen geworden? Deutlicher kann doch nicht gezeigt werden, wie der Cartesische empirische Idealismus, der hier vorgetragen wird, eine Folge des transzendentalen Realismus ist, der gar nicht anders kann, als durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache der Realität der Außenwelt nur anzunehmen. Ist denn nicht wirklich diese Außenwelt unmittelbar durch das Bewußtsein sicher, und zeigt nicht die Kritik, wie sich diese empirische Realität einsehen läßt?

Es ist wirklich ein historischer Fehler, diese Auffassung und die von Tiedemann in Verbindung mit irgendeinem wissenschaftlichen Fortschritt zu bringen. Obwohl Dessoir nach Baumann schreibt: „Tiedemann hat den Übergang zur neuen Psychologie in vorbildlicher Weise vollzogen." Denn dies Urteil wirft ein zweifelhaftes Licht auf die moderne Psychologie. Wir müssen bei dem Namen Dessoir einen Augenblick stillhalten, nicht seiner Person, sondern

der Sache wegen. Vor einigen Jahren ist von uns die Befürchtung ausgesprochen worden, daß einmal ein Metaphysiker als Sachverständiger vor Gericht gerufen werde. Das war Dessoir beschieden. Man vergleiche Kants Verhalten gegenüber Swedenborg. Der ernste Forscher geniert sich sichtlich, daß er über diese Dinge zu schreiben sich hat nötigen lassen. „Allein bin ich nicht ein größerer Tor als diejenigen, die dergleichen Zeug glauben, daß ich mir so viel Mühe mache, sie zu widerlegen?" sagt schon Cicero in seiner Schrift über die Divination; seine Ausführungen möchten uns mannigfaltig beschämen. Unser moderner Sachverständiger hat 100 spiritistische Sitzungen mit seiner Anwesenheit beehrt. Das hätte er wirklich einem Polizisten überlassen sollen. Aber das ist nur Nebensache. Der deutsche Professor der Philosophie wird nach der Möglichkeit jener spiritistischen Erscheinungen gefragt (für deren Wirklichkeit ein hoher Schweizer Jurist eintritt), und antwortet: Die 2000jährige Erfahrung über die Materie spricht dagegen. Ein geschickter Rechtsanwalt hätte auf tausend Berichte hinweisen können, die ähnliche Dinge bezeugen. Hatte denn der Experte selbst eine 2000jährige Erfahrung? Hier müssen doch wohl etwas andere Argumente entscheiden. Wir zweifeln gar nicht daran, daß das Gericht den richtigen Weg auch ohne dies „sachverständige" Urteil gefunden hätte; unser Vertrauen auf den gesunden Menschenverstand läßt hier keinen Zweifel zu. Nach Cicero bedarf es in solchen Dingen keines Carneades, keines Epikur, auch wohl keines Dessoir. Aber am Platze wäre doch die Antwort gewesen: Meine Herren Richter, wie können Sie mich das fragen? Ich weiß hier nicht ein Haar mehr als Sie (obwohl ich 100 Sitzungen besucht habe); nur das weiß ich ganz gewiß, und Sie könnten es auch 100 Jahre nach Kant wissen: Nehmen Sie diese Möglichkeiten an, so müssen Sie vom irdischen Gericht wieder zu Gottesgerichten, zur Feuer- und Wasserprobe übergehen. Wie nun aber, wenn jener Schweiezr Jurist, der ein sattelfester dogmatischer Metaphysiker war, als Sachverständiger und nicht als Zeuge geladen worden wäre? Oder irgendein anderer mit dem Prinzip:

„Bei Gott ist kein Ding unmöglich," das ja dem Zweifel an der realen Außenwelt zugrunde liegt?

Von einem Fortschritt zeugen diese Tatsachen nicht, so wenig wie jenes andere Specimen, das die experimentelle Psychologie in Berührung mit Zirkuskunststücken gebracht hat. Auch hier war jeder Mann vom „Fach" sachverständiger als sie.

Aber hat denn Kant auf den Fortschritt Einfluß gehabt? Und hierauf antworten wir ohne Besinnen: Nicht den mindesten, schon aus dem einfachen Grunde, weil bis zum heutigen Tage an keiner Stelle gewußt wird, was er überhaupt will. Eine Flut von Dissertationen wird über diesen Mann ergossen. Wie soll denn nur die Jugend über eine „Wissenschaft" urteilen, die nicht gelehrt, sondern angeblich nur zerpflückt wird! Die Beschäftigung mit Kant hat unsäglich viel geschadet, Hunderte von Menschen verwirrt, durch Kämpfe verbittert, viel mehr als jemals die Fragen der Metaphysik selbst. Aber ohne seine Schuld. Wie hat er um die Prüfung, um die Arbeit, die er kannte, gebettelt! Alles ohne Erfolg. Geduld und Unparteilichkeit sind die einzigen Zugeständnisse, die er verlangte; aber das paßt wenigen. Und woher kommt nun der Fortschritt? Wir antworten mit Sterne: „Die großen und allgemein anerkannten Wahrheiten können nicht über den Haufen geworfen werden; die Naturgesetze verteidigen sich selbst."

Über die jetzige Wissenschaft erfahren wir von Baumann unter Angabe von Beispielen folgendes: „Der Grundgedanke Tiedemanns, daß zwar ein Vermögen für räumliche und zeitliche Auffassung vorausgesetzt werden muß, daß aber alles Detail so wie die Gesamtvorstellungen auf Grund der sinnlichen Organisation und der Einwirkung der realen Außenwelt auf dieselbe entsteht, wird durch die jetzige Wissenschaft voll bestätigt." An diesen ganz allgemein ausgesprochenen Gedanken möchte wohl kein Mensch überhaupt etwas auszusetzen finden. Absolut unverständlich aber ist, wie diese Äußerung, wie die von Baumann zur Bekräftigung gegebenen Beispiele, auf die wir noch zurückkommen werden, das mindeste gegen Kants Lehre von Raum und

Zeit, von den Begriffen des Verstandes, von der Unterscheidung von Sinnen- und Verstandeswesen, von den Ideen beweisen könnten. Kant behauptet, was nie ein Mensch bestritten hat, daß der Mensch ein Vermögen räumlicher und zeitlicher Auffassung habe, wie er anderseits ausspricht: „Wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden sind, so kann man sich auch keinen Raum vorstellen." Er behauptet ferner, einzusehen, „daß nur durch äußere Erfahrung auch innere möglich sei". Aber Kant behauptet freilich noch einiges mehr, was bei allen von Baumann angegebenen Beispielen gar nicht in Frage kommt, auch niemals auf empirischem Wege durch Psychologie, Psychophysik oder gar durch Physiologie entschieden werden könnte, ja was diese Wissenschaften auch nur zu fragen sich hüten sollten. In diesen sind, wie Kant schreibt, „nach Verstandesgesetzen vereinigte Erscheinungen Erfahrungen, und da wird nach der Vorstellungsart der Dinge, wie sie auch ohne ihr Verhältnis zu den Sinnen in Betrachtung zu ziehen (mithin an sich selbst) sind, gar nicht gefragt; denn diese Untersuchung gehört zur Metaphysik, welche es mit der Möglichkeit der Erkenntnis a priori zu tun hat".

Gibt es nun Erkenntnis a priori oder nicht? Diese Frage ist gleichbedeutend mit der anderen: Hat der Mensch Vernunft oder nicht? Da ist nun bei Kant wesentlich die systematische und vollständige Erledigung einer Aufgabe, die von der Philosophie so lange nicht geleistet werden konnte, als sie nicht die Logik (den Verstand) genau von dem sinnlichen Vermögen und seinen Leistungen, das Denken überhaupt von dem Denken eines Objekts scheiden gelernt hatte. Ferner ist auf die gegebenen Tatsachen zu sehen: Wir haben die Fähigkeit aprioriſcher Erkenntnis, und wir haben die Tatsache, daß sich die Menschen auf Grund ihrer Wahrnehmung in der Erfahrung verständigen. Kant zeigt nun unwidersprechlich, daß sich apriorische Erkenntnis nur mit Rücksicht auf diese Erfahrung einsehen lasse, daß eben ihr eigentümlich sei, daß sie nur auf diese Weise verifiziert und eingesehen werden könne. Das beweist er im einzelnen (freilich nicht an einzelnen Erfah-

rungen), und zwar so, daß sich für jede seiner Behauptungen in der Kritik Beispiele geben lassen, die zwar nicht beweisen können, aber zeigen, daß Kant nicht einen Augenblick bei seinen abgezogenen Begriffen die Wirklichkeit aus den Augen verloren hat.

Von den psychologischen, ihm sehr genau, mindestens so gut wie irgendeinem modernen Psychologen bekannten Störungen sieht er bei diesem Problem ebenso ab, wie die Logik etwa den Wahnsinn aus dem Spiel läßt. Er behandelt die aprioriſchen Fähigkeiten des Menschen als Grundkräfte, die tatsächlich vorhanden sind und von jedem Menschen wiedererkannt werden können. Er geht nicht mit ihnen ins Jenseits, wie etwa Plato, sondern er zeigt ihre Wahrheit im Diesseits an der möglichen Erfahrung.

„Daß etwas Aprioriſches, d. h. ein angeborenes Vermögen, im Spiel ist," schreibt nun Baumann, „erkennt die moderne Psychologie an." Aber das ist keine Konzession für Kant, der niemals durchs Angeborensein, d. h. durch ein Prinzip der „trägen Vernunft", erklärt, der niemals einen Begriff a priori mit Angeborenem identifiziert.

„Die Kritik", sagt Kant gegen Eberhard, „erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborene Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und in der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von Objekten, als ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zustande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen, und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind,

bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren." Wie soll nun ein Schüler von Kants Lehre einen Begriff bekommen, wenn er z. B. bei Lotze gehört hätte: „Was zuerst die Apriorität oder nach gewöhnlichem Ausdruck das Angeborensein beider Anschauungen (von Raum und Zeit) betrifft, so definiert Kant selbst dies dahin, daß beide in gewissen Reaktionen unseres Geistes gegen von außen kommende Anregungen bestehen, obgleich er sich auch häufig so ausdrückt, wie die Populärphilosophie seiner Schule es darzustellen pflegt, als wären Raum und Zeit fertige, dem Bewußtsein stets und auch vor aller Erfahrung vorschwebende Bilder." „Denn wo habe ich jemals die Anschauungen von Raum und Zeit, in welcher allererst Bilder möglich sind, selbst Bilder genannt . . ." fragt Kant am angeführten Orte. Und wie mannigfaltig sind die Lehren, die auf Kants Namen auch sonst und mit gleichem Gewohnheitsrecht zirkulieren!

Jenes Angeborensein könnte allenfalls eine Tatsache feststellen, niemals aber eine Erklärung geben. Hier handelt es sich um etwas fundamental anderes. In der Frage, wie ich a priori meine Erkenntnis erweitern könne, liegt tatsächlich ein Problem vor, das notwendig gelöst werden muß, wenn den Täuschungen dogmatischer Metaphysiker (der Erweiterung der Erkenntnis im jenseitigen Felde) ein Ziel gesetzt und auch verhindert werden soll, daß die Psychologie, wie v. Cyons Beispiel bewies, die Seele im Raume zu finden oder aprioriſche Begriffe schlechthin empiriſch zu beweisen sucht. Für solche Versuche der Naturwissenschaft hat schon Leibniz die treffende Charakteristik: „Sie sucht, was sie weiß, und weiß nicht, was sie sucht." Auch Poincaré kann dies Wort illustrieren.

Wer die Frage aufwirft, wie in einem denkenden Subjekte überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung), möglich sei, der wird vergeblich nach der Antwort suchen. Und doch steckt so etwas in all den Versuchen, die mit dem Muskelgefühl oder dem Raumsinn im Ohre

(v. Tyon) operieren. Wird doch gar die Apriorität einzelner Dimensionen empirisch untersucht! Die Frage, wie der Mensch durch seine Organe ausgerüstet ist, sich im Raume zu orientieren, ist ja eine ganz andere, als sie sich der Metaphysiker stellt. Sonst möchte wohl noch die Wirkung des Alkohols auf den Organismus (auf das Ohrlabyrinth z. B.) bei den Grundprinzipien der Geometrie eine Rolle spielen.

Kant will wissen, wie der Mensch die Apodiktizität, die niemals bestreitbare Gewißheit der Mathematik, und wie er ihre objektive Gültigkeit verstehen könne. Und er antwortet, daß Raum und Zeit als notwendige Formen der Sinnlichkeit Bedingungen dafür sind, Objekte zu bestimmen. Für diese Notwendigkeit und Allgemeinheit sprechen Mathematik und Chronometrie, die von allem empirischen Inhalt beruhigt absehen, dennoch aber für jedermann unzweifelhafte Resultate aufstellen können. Ferner will Kant wissen, wie weit jene objektive Gültigkeit reiche; er zeigt, daß sie wohl für Erscheinungen (Sinnenwesen), nicht aber für Dinge an sich selbst, die sich der Mensch außerhalb der Sinnenwelt denkt und denken muß, Gültigkeit und realen Gebrauch haben.

Was uns Baumann als Resultat neuerer Wissenschaft gibt, das ist eben eine von den Absurditäten, denen Kants Philosophie ausweichen möchte. Wie kann man ihm als Ergebnis der heutigen Forschung entgegenstellen, was damals die Philosophen als etwas Unvernünftiges bedrückte? Empfinden wir denn nicht mehr, wie komisch sich der Zweifel an der Realität der Außenwelt ausnimmt? Selbst über diesen Punkt sind die Metaphysiker noch nicht einig geworden? Und doch möchten sie über diese zweifelhafte Außenwelt hinaus schließen! Kant zog der Philosophie die Kinderschuhe aus, jetzt zeigt man ihm ihre Spur als einen Fortschritt. Wer dem gewöhnlichen Sterblichen sagte, daß die reale Außenwelt nur eine Denkannahme sei, der würde auf begründetes Kopfschütteln stoßen. Und doch ist diese mit Erfahrung und Vernunft streitende Auffassung eine notwendige Konsequenz jener anderen, die den Raum als an sich selbst gegeben voraussetzt. Macht man dasselbe mit

der Zeit, so kann man auf dieselbe Weise dazu kommen, auch die eigene Existenz nur als eine Denkannahme zu behaupten.

Kant bringt für seine Behauptungen völlig zwingende Beweise. Aber auch schon populäre Beispiele zeigen, was er meint. Dort fällt ein Baum zur Erde. Fällt er im Raume, oder nimmt er den Raum als ein Akzidens mit? Der letzte Fall ist schon hinreichend absurd; dann drängt offenbar in den Raum, der blieb, anderer Raum mit der Luftsäule nach. Fällt er also, wie unzweifelhaft, im Raume, so bleibt nichts zurück als ein Unding, der Raum als Substanz. Wir wollen diesen Gedanken nicht in alle seine Ungereimtheiten verfolgen, die bei der Zeit fast noch stärker hervortreten. Noch einige Fragen: Ißt man mit einem Apfel Raum und Zeit mit? Kann man sie schmecken? Oder für welchen Sinn sind sie reale Qualitäten? Liegt es nur an unseren Instrumenten, daß wir Raum und Zeit nicht sehen? Wäre wirklich zu hoffen, daß wir durch Mikroskop und Teleskop über ihre Eigenschaften im Unendlichkleinen und im Unendlichgroßen neu belehrt würden?

Kant beweist aber nicht bloß direkt, sondern er zeigt auch die Wahrheit seiner Lehre durch jene verwirrenden Widersprüche der Antinomien, die sich die Menschen offenbar selbst gemacht haben, so daß sie sie auch selbst müssen auflösen können. Im Objekt, in dem, was die Sinne uns bieten, liegen die Widersprüche so wenig wie der Schein, der uns äfft. Unser Urteil hat ihn verschuldet, wie es auch seiner Herr werden kann. Und so zeigt Kant durch seine Lehre, wie sich die alten Zenonischen Paradoxien, überhaupt alle Verkehrtheiten einer Auffassung heben lassen, die das im Raum und in der Zeit Gegebene nach puren Verstandesbegriffen (d. h. als Dinge an sich selbst) beurteilen. Als Zeno die Bewegung dialektisch leugnete, ging Diogenes ad oculos demonstrierend auf und ab. Die Erfahrung widerlegt dich. Diese richtige Antwort bringt Kant zur Einsicht.

Wir haben oben schon vom Kausalbegriffe geredet. Diesem Begriffe, den ich zweifellos denke und anwende,

kann ich nur Realität und objektive Gültigkeit geben, wenn ich die Zeit hinzufüge, so daß ich mit ihm entweder psychologische oder physikalische Erscheinungen zum Begriff vereinige. Sehe ich von diesen Zeitbedingungen ab, so komme ich in allen Antinomien, nach Kategorien jeder Art zu Widersprüchen, die sich in dem Augenblicke in Wohlgefallen auflösen, wo ich den Schein erkenne, der die Metaphysik einige tausend Jahre geäfft hat, der aber weder Psychologie noch Physik anficht, wenn sie in dem ihr durch die Erfahrung vorgezeichneten Gebiete bleibt. Dies Gebiet zu bestimmen, seine Grenzen zur Einsicht zu bringen, ist der Hauptzweck der kritischen Untersuchungen; ein Geschenk auch für diese Wissenschaften, wenn sie, wie oft geschieht, versucht werden, über die Grenzen hinauszugehen. Daß Tiedemann aber ganz andere Dinge von Kant verlangt, dafür kann dieser Mann nichts, der sich keiner Zauberkünste berühmte. So sagt S. 121: „Der kritische Philosoph hätte darzutun, daß eben, weil die Kausalität (nur) ein Verstandesgesetz ist, es auch durch die Empfindung bewährt und in ihr befolgt wird." Oder S. 99: „Noch immer ist bisher nicht aufs Helle gebracht, wie es kommen mag, daß solche Zusammensetzungen, als der Verstand seiner Natur gemäß zustande bringt, auch in der Erfahrung angetroffen und zwar so ganz fest und beständig angetroffen werden." Oder S. 102: „Alles dort Bewiesene zugegeben, sieht man nicht, wie es kommt, daß die äußeren und inneren Empfindungen den Verstandesgesetzen gemäß in ihren Verknüpfungen wahrgenommen werden." Ferner S. 112: „In den Wahrnehmungen muß etwas liegen, was nach unwandelbarer Bestimmung die Anwendung der Kategorien auf einzelne Fälle festsetzt." Bei solchen Ansprüchen ließe sich sehr wohl aus Tiedemann die Identitätsphilosophie herausentwickeln, die in solchen Bahnen ging. Sie löste solche Fragen spielend. Kant aber sagt ganz offen in der Kritik selbst: Ich kann euch nur die Notwendigkeit, das Kausalgesetz a priori in der Naturerkenntnis vorauszusetzen, nachweisen, „ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewisses Dasein das Da-

sein eines anderen gesetzt werde, auf keine Weise begreifen und uns deshalb lediglich an die Erfahrung halten müssen". Schon bei Lebzeiten hat er sich ja gegen solche Einwürfe, die den ganzen Sinn seiner Bemühungen verfehlen, gewehrt. So sagt er gegen Eberhardt: „Wir konnten aber doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum sie als sonst völlig heterogene Erkenntnisquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt, hauptsächlich aber (wie die Kritik der Urteilskraft darauf aufmerksam machen wird) zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur, unter ihren mannigfaltigen besonderen und bloß empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand a priori nichts lehrt, doch so gut immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre; dieses konnten wir nicht (und das kann auch niemand) weiter erklären." Das kann auch niemand weiter erklären! Kant sagt also: Ich kann den Stein der Weisen nicht finden. Tiedemann aber: Den eben haben wir immer gesucht. Müssen wir ihn aber noch heute suchen?

Auf diese unbillige Forderung ist von uns selbst oft hingewiesen worden. Kant darf nicht nach Aufgaben beurteilt werden, von denen er zeigt, daß sie unlösbar sind. Bei einzelnen Stellen, die von Tiedemann berichtet werden, wird es schwer, an das bloße Mißverständnis zu glauben. Es wird geradezu mißdeutet. Kant behauptet, es lasse sich a priori einsehen, daß jede Empfindung einen Grad haben müsse. Das empirische Bewußtsein könne von 0 bis zu dem gegebenen Maße einer Empfindung anwachsen, so daß ihr eine intensive Größe zukomme, welcher korrespondierend allen Objekten der Wahrnehmung, sofern diese Empfindung enthält, intensive Größe, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn, beigelegt werden muß. Daraus schließt Tiedemann: „Demzufolge läge die Intension nicht in dem Grade, womit der Sinn von Ein-

drücken affiziert wird, sondern in der Abnahme des empirischen Bewußtseins, vermöge welcher am Ende ein bloß formales Bewußtsein übrigbleibt." Und er fährt fort: „Aber die Erfahrung sagt uns, daß wir die Stärke oder Schwäche einem Tone, den Grad der Helligkeit einem Lichte nicht nach Gefallen zuteilen, sondern bei der Wahrnehmung uns leidentlich verhalten, indem wir nicht einmal diese Intensionen nach Belieben vermehren oder vermindern können, es sei denn, daß wir die Ohren in gewissem Maße verstopfen oder etwas nicht ganz Durchsichtiges vor die Augen halten. Die Intension entspringt demnach aus der Art des Eindrucks selbst und kommt nicht allein aus unserem Subjekt." Wo hat Kant den anderen Faktor geleugnet? Wo hat er behauptet, daß man nach Gefallen von Graden der Helligkeit sprechen dürfe? Wo hat er behauptet, daß man die Intensität nach Belieben vermehren oder vermindern könne, wenn gesagt wird, daß man a priori wissen kann, daß jede Empfindung, welche es auch sei, einen Grad haben müsse? An diesem einzigen Beispiele zeigt sich doch wieder, daß das Urteil Tiedemanns für Kants Lehre nicht mit dem geringsten Grade in das Gewicht fallen darf. Nirgends erkennt er das bloß formale Gesetz, nirgends bemerkt er, welchen Zwecken die Beweise dienen. Es kann auch nicht wundernehmen, da Tiedemann über die Kantische Lehre vom Schematismus stillschweigend hinweggeht. Und doch werden hier die Bedingungen gezeigt, unter denen die Urteilskraft a priori unter Begriffe des Verstandes subsumiert, Bedingungen, die beim reinen Gebrauche des Verstandes unerfüllt sind. Wo sie fehlen, kann auch nicht davon die Rede sein, a priori zu erkennen. Hier kommt mir die Vorstellung eines Gegenstandes ins Bewußtsein, den ich nie vorher wahrgenommen habe; ich sage beim ersten Anblick: das ist ein Teller. Von diesem Gegenstande habe ich einen empirischen Begriff, der mit der mir an sich fremden Vorstellung Gleichartiges enthält. Sonst könnte ich nicht subsumieren.

Dort sehe ich den Jäger eine Flinte abschießen, einen

Hasen sich überschlagen und am Boden liegen bleiben. Nichts als eine Folge von Wahrnehmungen ist gegeben, deren Zusammenhang ich nicht wahrnehme, sondern denke. Wie komme ich dazu, unter den Verstandesbegriff zu subsumieren und zu sagen: Der Jäger hat den Hasen erschossen? Es kommt hier nicht darauf an, die Richtigkeit meiner Behauptung einzusehen, sondern die Richtigkeit des Urteils, das ich auf Grund eines aprioriischen Kennzeichens fälle. Um diese Kennzeichen, die wir alle in unserer Gewalt haben, bemüht sich Kant, um zu zeigen, wo diese Kennzeichen in unserem Urteile fehlen.

Gott hat die Welt erschaffen. Wie komme ich zu diesem Urteile? Bestimme ich auch hier die Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen nach einer Regel? Hier liegen doch Unterschiede in der Beurteilung vor, die eine Kritik der reinen Vernunft notwendig machen, damit man die eigene Vernunft richtig anwende. In beiden Fällen liegt der Kausalbegriff in meinem Urteile. Ist dieser Begriff a priori oder a posteriori? David Hume entscheidet sich für das letztere, Tiedemann gründet ihn auf den Satz des Widerspruchs. Beide verfehlen die Lösung des Rätsels, das ihnen die Notwendigkeit aufgibt, mit der die Verknüpfung von Ursache und Wirkung gedacht wird. Stammt der Satz aus der Erfahrung selbst, so ist die ganze dogmatische Metaphysik eine unsinnige Täuschung. Entstammt er dem Verstande, so sind wenigstens richtige Gedanken in ihr vorzufinden, wenngleich sie vielleicht ohne objektive Realität bleiben. Kant weist den intellektuellen Ursprung nach, zeigt aber, daß der reale Gebrauch auf Bedingungen eingeschränkt ist. So rettet er wenigstens den vernünftigen Glauben.

Wie muß Kant mißverstanden sein, wenn ihm von Baumann die Worte Newtons entgegengehalten werden: „In der Experimentalphilosophie (empirischen Naturwissenschaft) werden die Sätze abgeleitet aus den Phänomenen und allgemein gemacht durch Induktion. Aus Beobachtungen und Versuchen schließen, heißt allerdings nicht Allgemeines beweisen. Doch ist diese Art zu schließen die beste, welche die Natur der Dinge mit sich bringt, und

die Folgerungen müssen für um so fester gehalten werden, je allgemeiner die Induktion ist." Diese Worte Newtons stimmen vollständig mit Kantischer Lehre überein. Kant sagt selbst in der Kritik: „Daß man bloß empirische Grundsätze für Grundsätze des reinen Verstandes oder auch umgekehrt ansehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr sein; denn die Notwendigkeit nach Begriffen, welche die letzteren auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze, so allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann diese Verwechselung leicht verhüten." Kant sagt ferner: „In der Experimentalphilosophie kann wohl ein Zweifel des Aufschubs nützlich sein, allein es ist doch wenigstens kein Mißverstand möglich, der nicht leicht gehoben werden könnte, und in der Erfahrung müsse doch endlich die letzten Mittel der Entscheidung des Zwistes liegen, sie mögen nun früh oder spät aufgefunden werden." Hier finden sich also ähnliche Gedanken bei Kant; es ist eigentlich Überfluß, zu zitieren, denn Kants ganze Bemühung richtet sich ja nur darauf, zu zeigen, daß die Gesetze des Verstandes von anderer Dignität sind als die Induktionen der Naturwissenschaft, bei denen jene schon vorausgesetzt werden. Gesetzmäßigkeit überhaupt kann niemals aus der Erfahrung abgeleitet werden, so „scheinbar" es auch ist, daß sie durch die Erfahrung gegeben ist. Hätte wohl Newton etwas gegen den notwendigen Satz: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung," einzuwenden gehabt? Kann dieser Satz auch auf Induktion gegründet werden? Läßt sich nicht einsehen, wie ich bloßen Wahrnehmungsurteilen durch Anwendung dieses Satzes und auf keine andere Weise im gegebenen Falle Allgemeinheit und Notwendigkeit geben kann, so daß alle Menschen wissen, was ich sagen will? Ob im gegebenen Falle richtig, vielleicht voreilig geurteilt worden ist, kurz, ob in der Subsumtion gefehlt ist, das kommt hier noch gar nicht in Frage. Zur Beurteilung steht, mit welchem Rechte ich auf Grund von Wahrnehmungen einen objektiven Zusammenhang behaupten darf,

da doch niemand behaupten wird, den Kausalzusammenhang wahrgenommen zu haben. Und dieses Recht wird, solange Menschen philosophieren, auf keine andere Weise zur Einsicht gebracht werden als durch die Fähigkeit des Menschen, durch diesen Begriff der Kausalität eine Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen objektiv für sich und andere so zu bestimmen, wie er es tatsächlich tut. Sieht man das ein, so versteht man auch, warum eine objektive Bestimmung nach Kausalgesetzen jenseits der uns durch mögliche Erfahrung gezogenen Grenzen nicht gelingen kann.

Wir haben oben von Täuschungen des Anti-Kant geredet, die den Einfluß der Philosophie auf moderne wahre Wissenschaft verkennen. Das Buch findet sich aber auch über den Stand der Wissenschaft Kantischer Zeit im Irrtume. So berichtet Baumann aus handschriftlichen Mitteilungen von G. E. Müller: „Wir müssen es zurzeit als eine nicht weiter erklärbare, eigentümliche Tatsache annehmen, daß im Bewußtsein auf Grund der gleichzeitigen Erregung der verschiedenen Teile der Sehsphäre die Anschauung einer kontinuierlichen Fläche entsteht." Eine Schrift Kantischer Zeit sagt dasselbe: „Da dem Sehenden im Anfange das ganze Gemälde, das auf dem Netzhäutchen entsteht, unmittelbar auf dem Gesicht liegend und zwar undeutlich und verworren erscheinen muß und überdem selbst dann, wenn er sich bereits nach und nach das Gesehene in einer gewissen Distanz von sich vorstellen lernt, ihm doch alles gleich weit entfernt vorkommen muß, so muß ihm alles als eine ebene Fläche erscheinen; bei weiterer Übung aber ist es schlechterdings unmöglich, daß das Auge allein die Dinge um ihn herum ihm jemals in einer anderen Gestalt als in der einer Hohlkugel darstellen könnte."

Nun mag ja der „modernen Psychologie" diese alte Einsicht (von der sich schon bei Sextus Empiricus ein Ansatz findet) historisch nicht fremd sein, zumal sie schon viel früher, und zwar wesentlich a priori, geäußert worden ist; interessant für uns aber ist, daß diese und ähnliche Dinge,

die Baumann vom Stande moderner Wissenschaft gegen Kant geltendmacht, sich in einer Schrift finden, in der Tiedemanns Angriffe gegen Kant zum erstenmal bündig widerlegt sind, nämlich in Johann Schultz: Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, 1789. Wir wollen deshalb hier wiedergeben, was dieser Kenner der Kantischen Lehre gegen Tiedemann zu erwidern fand (a. a. O. S. 80).

Tiedemann: „Auch dann würde für die Gewißheit der geometrischen Grundsätze nichts gewonnen, wenn wir sie auch durch Anschauung a priori einsähen. Von zween Philosophen, die in irgendeinem Punkte dieser Grundsätze nicht ganz einig wären, würde jeder sich auf seine Anschauung berufen, und damit wäre der ganze Grund dieser Gewißheit untergraben."

Schultz: „Allein, so zuverlässig dieses in der Tat erfolgen würde, wofern die Grundsätze vom Raum empirische Anschauung, d. i. wirkliche Empfindung, zur Quelle hätten, mithin von der zufälligen und veränderlichen Beschaffenheit unserer Organe abhingen, so kann es dagegen eben dann gar nicht stattfinden, wenn sie auf Anschauung a priori beruhen, weil diese als eine solche von nichts Empirischem, mithin auch von keiner Verschiedenheit unserer sinnlichen Werkzeuge abhängt, sondern unserem Gemüte wesentlich auf eine notwendige unveränderliche Art beiwohnen muß. Denn in einem Satze, den ich, sei es durch Folgerung aus Begriffen oder durch Anschauung a priori, d. i. unabhängig von aller Wahrnehmung, ganz aus mir selbst schöpfen soll, muß, wie gezeigt, die Verbindung des Prädikats mit dem Subjekte schlechterdings notwendig sein. Gesetzt also, jemand verbände in diesem Falle mit meinem Subjekte nicht dasselbe Prädikat, das ich damit verbinde, er dächte sich z. B. zwei Punkte, zwischen denen keine gerade Linie läge, so dächte er nicht dasselbe Subjekt, das ich denke, nicht das, was ich Raum, Punkt, gerade Linie nenne, sondern ein ganz ander Ding, denn eben die Anschauung a priori, die mir die Vorstellung vom

Raum gibt, gibt mir zugleich die Vorstellung von ihm, daß zwischen zwei Punkten immer eine gerade Linie liegt, mit absoluter Notwendigkeit. Der Geometer kann sich also bei den geometrischen Grundsätzen auf seine Anschauung a priori ganz sicher berufen, weil jeder, der ihn versteht, dieselbe Anschauung haben muß und schlechterdings unfähig ist, ihm im Ernste eine entgegenzusetzen, die von der seinigen verschieden wäre."

Tiedemann (a. a. O. S. 85) meint, der Raum müsse doch wohl als nicht existierend sich denken lassen: „Gesetzt", sagt er, „es existiere nur ein einziges einfaches Wesen, so würde dieses außer sich nichts gewahr werden. Es würde nicht um sich her blicken und sagen können: das bin ich, aber dies, jenes, ist nicht ich; es würde also auch außer sich von keinem Raum etwas wissen. Denn dies zu erkennen, muß notwendig ein Wesen äußere Wahrnehmungen haben, es muß Gegenstände außer sich anschauen, oder wenigstens durch herausgehende Tätigkeit seinen Platz verändern. Man nehme uns also Gefühl und Gesicht, und sehe, ob dann noch vom Raum auch nur die geringste Vorstellung zurückbleibt."

Schultz: „Dieser nicht wenig scheinbare Einwurf verliert indessen bei näherer Beleuchtung sein ganzes Gewicht. Es sei immerhin, daß einfache Wesen, die keiner äußeren Wahrnehmung fähig sind, auch keine Vorstellung vom Raume haben, wenigstens würde ihnen die Form des äußeren Sinnes, ohne einen äußeren Sinn zu besitzen oder gebrauchen zu können, wohl ziemlich unnütz sein; so ist hier die Frage ja gar nicht davon, ob außer uns auch andere Wesen die Vorstellung des Raumes haben oder gar notwendig haben müssen, denn dieses möchte wohl schwerlich irgendein Philosoph beantworten können; auch nicht davon, ob wir uns der Vorstellung des Raumes bewußt sein würden, wenn wir niemals äußere Gegenstände gesehen, gefühlt, oder durch irgendeinen anderen Sinn wahrgenommen hätten, denn dieses behauptet Kant selbst nicht; sondern die Frage ist bloß die: ob derjenige, der wirklich

die Vorstellung vom Raum mit Bewußtsein hat, sich es wohl als möglich denken könne[1]), daß kein Raum wäre, oder daß er wenigstens andere Eigenschaften und Grenzen hätte? Dieses müßte also gezeigt werden. Aber dieses ist unmöglich. Ein Euler hätte immer mit dem Gesicht zugleich das Gefühl verlieren mögen; wenn er nur sein Bewußtsein und den Gebrauch des Verstandes behalten hätte, so würde er sicher noch, nach wie vor, der Fürst der Geometer geblieben sein, und das Nichtsein des Raumes auch dann noch für unmöglich erkannt haben."

Tiedemann (a. a. O. S. 115): „Mit verschlossenen Augen, und ohne jetzt zu wissen, ob es einen Raum oder irgend etwas außer ihm gibt, strecke ich meine Hand aus und stoße auf etwas Widerstehendes. Nach einem kleinen Stillstande bewege ich sie an demselben Dinge in gerader Linie weiter und fühle den Widerstand von neuem. Was ich vorher fühlte, weiß ich, ist nicht, was ich jetzt fühle, denn ich habe die Hand fortgerückt; auch ist es nicht in dem Vorhergefühlten, sondern neben und außer ihm, denn ich habe denselben Eindruck zweimal nacheinander nach Fortrückung der Hand wahrgenommen. Das Außereinander also erkenne ich nicht durch Verschiedenheit des Raumes, denn von dem weiß ich noch nichts, sondern dadurch, daß ich einerlei Eindruck des Widerstand in verschiedenen Augenblicken zweimal nacheinander wahrnehme und zugleich weiß, er entstehe nicht von einem und demselben widerstandtuenden Gegenstande, weil ich mir des Fortrückens der Hand deutlich bewußt bin. Gleichergestalt, will ich mir zween Punkte außereinander vorstellen, so nehme ich nicht zuerst die Vorstellung des Raums, um

[1]) Kant möchte hier, was Schultz der Wiederholung wegen meidet, geschrieben haben: „sich wohl eine Vorstellung davon machen könne". Indessen kann auch die Metamathematik den Raum mit anderen Eigenschaften nicht als möglich denken. Andere Grundannahmen, die in ihre Konsequenzen verfolgt werden, geben über die Möglichkeit keinen Aufschluß. Aus der bloßen Denkbarkeit folgt sie nicht. Man kann sich sehr vieles ohne Widerspruch denken; das gibt noch lange kein Recht, es für möglich zu halten oder zu erklären.

sie da hinein zu setzen; sondern ich stelle mir vor, als sähe ich den einen, und während ich den in Gedanken noch sehe, stelle ich mir vor, ich sähe auch den andern mit ihm zugleich. Also, daß etwas außereinander ist, erkennen wir zuerst daran, daß wir mehrere Akte der Sensation oder der Vorstellung von Sensation wiederholen und jeden von ihnen noch fortdauern lassen, indem wir den folgenden gewahrnehmen. Verschwindet der vorhergehende ganz, so entsteht die Vorstellung zwar von außereinander, aber nicht von nebeneinander, das ist von Sukzession. Fahre ich nun mit der Hand weiter an dem widerstehenden Gegenstande hin, so erhalte ich die Vorstellung von etwas Ausgedehntem, und bewege ich sie in gerader Linie, ohne einen Widerstand zu empfinden, so gelange ich zum Begriffe der Ausdehnung und des Raums."

Schultz: „Nach dieser Genesis soll also erstlich die Vorstellung des Außereinander dadurch entstehen, daß wir uns zwei gefühlte Gegenstände zugleich als zwei verschiedene vorstellen. Allein Kant hatte ja ausdrücklich angemerkt, daß es ganz was andres ist, wenn ich sage: zwei zugleich vorhandene Dinge sind voneinander verschieden, als wenn ich sage: sie sind außer- und nebeneinander. Die Verschiedenheit, von welcher H. Tiedemann redet, ist bloß die numerische. Was ich vorher fühlte, ist nicht, was ich jetzt fühle; das heißt: jenes und dieses sind nicht ein und eben dasselbe Ding, sondern mehrere Dinge, zwei Dinge. Aber wenn ich nun sage: es sind mehrere Dinge zugleich da, heißt das wohl so viel, als: es gibt Dinge, die außer- und nebeneinander sind? Welcher Philosoph kann den Satz: die mehreren zugleich vorhandenen Stühle, die ich wahrnehme, sind außerhalb einander, für eine leere Tautologie erklären? Aber würde er dieses nicht wirklich sein, wenn die Begriffe: mehrere zugleich vorhandene und außerhalb einander befindliche Dinge einerlei wären? Sagte er in diesem Falle wohl im mindesten mehr als: die außerhalb einander befindlichen Stühle sind außerhalb einander? Es ist unleugbar, daß der Begriff von außereinander weit mehr enthält als der vom Zugleichsein des mehreren. Der

letztere läßt die Ordnung, in welcher ich mir die Dinge vorstellen soll, ganz unbestimmt und willkürlich; in dem ersteren aber ist sie völlig bestimmt und gegeben. Die durchs Gefühl wahrgenommenen Dinge bleiben immer mehrere verschiedene, wenn ich gleich das dritte zum zweiten und dieses zum dritten mache; ja, ohne die Vorstellung vom Raum ist außer der Ordnung der Zeitfolge, in welcher ich sie nacheinander wahrnehme, gar kein anderer Grund, sie so oder anders zu ordnen, möglich, und ich würde also im Grunde nur dasjenige Ding das zweite nennen können, was ich unmittelbar nach dem ersten betaste, gesetzt auch, daß dieses viel weiter vom ersten wegläge als die übrigen. Stelle ich sie mir aber als außer- und nebeneinander vor, so ist in dieser Vorstellung zugleich die Ordnung, wie sie zugleich da sind, unabänderlich gegeben, so stelle ich sie mir nicht bloß als mehrere verschiedene, sondern zugleich in verschiedener und zwar bestimmter Weise voneinander, das eine näher, das andere entfernter, d. i. als im Raum bestimmt geordnet vor. H. Tiedemann scheint zwar das Gewicht seines Beweises darin zu setzen, daß wir wissen, das jetzt Gefühlte sei nicht in dem vorher Gefühlten, sondern neben und außer ihm, weil wir denselben Eindruck zweimal nacheinander, nach Fortrückung der Hand, wahrgenommen haben. Allein was heißt hier das ‚in dem vorher Gefühlten'? Soll dieser Ausdruck einen Sinn haben, so kann er doch offenbar keinen andern haben als den: das jetzt Gefühlte ist nicht in demselben Raum, in welchem das vorher Gefühlte ist, sondern in einem andern Orte des Raums. Hat er diesen nicht, so wünschte ich in der Tat zu wissen, was er sonst bedeuten könnte. Denn daß das eine gefühlte Ding in dem andern nicht etwa auf die Art sein könne wie ein Accidens in der Substanz, wie ein Gedanke in der Seele, das kann doch hier die Meinung nicht sein, denn sonst wäre der Gegensatz bloß dieser: ein jedes von ihnen ist eine Substanz, und wenn nun jemand sagen wollte: mehrere Substanzen können nicht ineinander sein, also sind sie aus- und nebeneinander, so hätte dieses doch wieder keinen andern Sinn als: sie sind nicht in einerlei

Raum, sondern in verschiedenen Räumen, und so müßte er gleichwohl wieder auf den vorigen wahren Sinn der Begriffe: in- und außereinander zurückkommen. Es bleibt also immer eine offenbare Verwirrung der Begriffe, wenn man das Außer- und Nebeneinander mit der bloßen numerischen Verschiedenheit für einerlei hält und sich dasselbe, ohne allen Gedanken an den Raum, vorstellen zu können glaubt, da es doch unleugbar sich ohne die Vorstellung des Nähern und Entferntern, mithin ohne die Vorstellung von Distanz gar nicht denken läßt, Distanz aber nichts anderes ist als der Raum der Länge nach betrachtet. Allein selbst dieses beiseite gesetzt, so würden wir durch den bloßen Sinn des Gefühls gar nicht einmal die numerische Verschiedenheit der Dinge erkennen können, wofern nicht bereits die Vorstellung des Raumes bei ihrer Wahrnehmung in uns zum Grunde läge. Denn der Eindruck, den verschiedene Gegenstände auf mein Gefühl machen, ist entweder einerlei oder verschieden. Er sei einerlei. Meine Fingerspitze lag auf einer Spiegelplatte, und ich empfand einen sanften Eindruck. Ohne es zu merken, liegt er jetzt auf einer anderen Stelle derselben, und ich fühlte wieder eben den vorigen sanften Eindruck, den ich für sich vom vorigen durch nichts unterscheiden kann. Woran will ich nun erkennen, daß der jetzige Gegenstand meines Gefühls nicht ebenderselbe sei, den ich vorhin fühlte, wofern ich nicht weiß, daß mein Finger jetzt an einem anderen Orte ist als vorher? Der Eindruck sei aber auch verschieden. Mit verschlossenen Augen betaste ich jetzt die ebene Seitenfläche einer Pyramide. Bald nachher rückt, ohne daß ich es bemerke, mein Finger fort und trifft ihre scharfe Spitze. Der vorige Eindruck war sanft, der jetzige ist stechend. Kann ich nun, da ich nichts davon weiß, daß mein Finger an einen andern Ort gerückt ist, hieraus schon schließen, der Gegenstand meines jetzigen Gefühls sei nicht derselbe, den ich vorhin fühlte? Ich dächte nicht; denn sonst müßte meine Vernunft erst den falschen Satz als wahr voraussetzen, daß ebenderselbe Gegenstand zu verschiedenen Zeiten nicht verschiedene Eindrücke auf mich machen

könne, die teils von der Modifikation desselben, teils auch bloß von der Modifikation meines Gefühls herrühren können. Aber, sagt H. T., ich habe doch, wenn ich es gleich nicht weiß, den Finger wirklich fortgerückt, also weiß ich, daß, was ich jetzt fühle, nicht das vorher Gefühlte ist. Allein was nützt mir das wirkliche Fortrücken meines Fingers, wenn ich nicht weiß, daß er fortgerückt ist, und sich jetzt an einem andern Ort befindet? Denn bloß daraus, daß ich dieses weiß, kann ich ja allein erkennen, daß das jetzt Gefühlte nicht das vorher Gefühlte sei. Und so ist zugleich klar, daß der Blindgeborene durch sein Gefühl schlechterdings zu keiner Vorstellung vom Außereinander und daher auch von etwas Ausgedehntem jemals gelangen könnte, wofern nicht die Vorstellung des Raums und der verschiedenen Örter des Raums in ihm bereits zum Grunde läge. Besonders auffallend ist es überdem, wenn H. Tiedemann sagt, daß wir durch das Hinfahren der Hand am widerstehenden Gegenstande die Vorstellung von etwas Ausgedehntem und doch nicht die von der Ausdehnung erhalten, sondern diese erst durch eine Bewegung ohne empfundenen Widerstand entstehe. Denn wie man sich etwas als Ausgedehntes vorstellen könne, ohne das mindeste von Ausdehnung zu wissen, dies, bekenne ich, ist mir ein vollkommenes Rätsel. Wenn er aber nun ferner die Vorstellung des Raumes aus der Nichtempfindung des Widerstandes herleitet, folglich den Raum zu einer bloßen Negation macht, so ist diese Genesis des Raumes schon oben ausführlich widerlegt worden.

Endlich wendet H. Tiedemann noch ein, ‚die Verschiedenheit des Raumes sei so wenig erstes Kennzeichen vom Außereinander, daß sie nicht einmal hinlängliches Kennzeichen davon sei. Denn nun frage sich von neuem: Welche Räume sind verschieden? Woran erkennt man ihre Verschiedenheit? Daran, daß sie außereinander sind? Dann drehen wir uns in einem Kreise herum; dazu, daß etwas außer uns und außereinander sei, gehöre Verschiedenheit der Örter und Räume und zur Verschiedenheit der Örter und Räume, daß diese außereinander sein'.

Allein sich in Kreisen zu drehen ist nicht so leicht die Sache eines Kant, vielmehr beruht der ganze Einwurf auf offenbaren Mißverständnissen. Verschiedenheit der Dinge überhaupt ist, wie gezeigt worden, noch gar nicht das, was wir uns unter Außereinander vorstellen. Aber Verschiedenheit der Örter im Raum und Außereinander, das eben ist ganz einerlei Vorstellung. Das eine aus dem andern als etwas von ihm Verschiedenes herleiten wollen wäre also nicht ein Kreis, sondern widersprechend. Die Frage: Welche Räume werden verschieden sein? ist daher ganz überflüssig, denn im ganzen unendlichen Raum ist ein jeder Teil vom andern verschieden. Frägt man aber, woran man ihre Verschiedenheit erkenne, so antworte ich: durch kein Merkmal des Verstandes, durch keinen Begriff, sondern unmittelbar durch dieselbe reine Anschauung, die, wie bewiesen worden, unsere Vorstellung vom Raum ausmacht. Denn durch diese ist uns der Raum mit allen seinen verschiedenen Teilen und Grenzen, die wir seine Örter nennen, gegeben, und zwar auf eine so notwendige und unabänderliche Art, daß nicht einmal unsere Phantasie imstande ist, sich einen Raum zu erdichten, der diese verschiedenen Örter nicht oder auch nur von anderer Art in sich enthielte, d. i. dessen Teile entweder gar nicht außereinander, gar nicht ausgedehnt oder doch nicht nach der Länge, Breite und Dicke ausgedehnt wären. Fordern, daß man die Verschiedenheit der Örter im Raum durch einen Begriff kenntlich machen soll, würde also ebensoviel sein, als wenn jemand verlangte, daß man ihm die Verschiedenheit der Gerüche einer Lilie und Rose durch einen Begriff angeben sollte."

Im Vorstehenden enthüllt sich der status controversiae vom Jahre 1789; auch Baumann muß zugeben, daß Klarheit und Bestimmtheit auf seiten Schultz' ist, nicht auf seiten Tiedemanns. Freilich setzt diese ganze Zwiesprache das Problem voraus, wie es Kant in dem Kapitel von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe darstellt. Wie von uns oft und zuletzt in der Beurteilung der Kantausgabe der Akademie nachgewiesen worden ist, sind dessen Ausführungen kaum

beachtet und von der „Kantforschung" grob mißverstanden worden. Ist das aber nicht überhaupt ein merkwürdiger Gang in Wissenschaften? Kein Einwurf gegen Kant tritt auf, den er oder andere nicht schon längst widerlegt hätten. In den Widerspruch mischen sich Einsichten, die von keinem anderen als von Kant gelernt worden sind. Aber der Streit findet kein Ende, — immer eröffnet er sich von neuem.

Auch wir haben vor einiger Zeit unsere Zuflucht zur Vergangenheit genommen. Seht, sagten wir, da ist Mellin, der sich mit Kants Lehre völlig identifiziert — nicht als Kopie eines lebenden Menschen, sondern als ein Mann, der seine eigene Vernunft mit Kantischer Lehre verglich. Das geht gar nicht, ohne daß dieselben Einwürfe erwogen werden, die von allen Seiten herandrängen. Mellin nahm Kant so ernst, wie er sich selbst nahm. Er *erkannte*, daß in der Kritik der reinen Vernunft eine vollständig lehrbare Wissenschaft vorlag, die sich nicht an seinen Glauben, sondern an seine Einsicht wandte. Er konnte deshalb nicht wieder in solche Bahnen verlockt werden, wie sie die gerne-großen Philosophen einschlugen, weil er jeden ihrer Fehltritte richtig zu würdigen verstand. Die Möglichkeiten lassen sich hier ja abzählen; man braucht sich nicht mit Namen aufzuhalten. Die „große" Periode im 19. Jahrhundert kann man schlichtweg durchstreichen — das ist nicht Verlust sondern Gewinn. Auch dieser Hinweis auf Mellin ist nicht verstanden worden. Wir wollen einmal deutlicher sprechen. Dieser Mellin unterscheidet sich von den meisten anderen und von allen neueren Kantinterpreten, ob sie Paulsen oder Cohen heißen, genau so, wie sich Kant von anderen Metaphysikern unterscheidet. Beide sprachen kein Wort aus, das sie nicht vollständig vertreten konnten. Und nichts ist charakteristischer für die „Geschichte" der Philosophie als die Behandlung Mellins im Vergleiche zu den Fichte, Hegel, Schelling und Schopenhauer, von den Modernsten ganz zu schweigen. Ob man wohl dem Alchimisten, der heute noch Gold machen möchte, in der Geschichte der Chemie einen Platz geben würde? Dies Gleichnis trifft

genau. Nur der Kulturhistoriker hätte sich nunmehr mit jenen eigenartigen Erscheinungen und der Torheit der Betörten zu befassen; in der Metaphysik aber verdienen jene Männer so wenig eine Erwähnung, als die Irrfahrten der Kantinterpretation und die philosophische Mimicry überhaupt, die nur durch angenommene Äußerlichkeiten ihre Existenz behauptet. Wäre es wirklich nicht möglich, Chemie von Alchimie, Metaphysik als vornehmste Einsicht in die eigene Vernunft von jener Afterweisheit zu unterscheiden? In der eigenen Vernunft kann man auf Schwierigkeiten, nicht aber auf Geheimnisse stoßen.

Mellin so wenig als Kants Person sind von mir als Beweismittel herangezogen worden. Beide Männer verlangten nicht, daß auf ihr Ansehen hin etwas angenommen oder geglaubt werde. Aber ihre Beteuerungen können und müssen die Voreile zügeln. Kant und Mellin haben sich einst für die Lehren der Vernunftkritik verbürgt; wer sich ihnen anschließt, wird heute so behandelt, als ob er sich um die Zirkelquadratur oder das Perpetuum mobile bemühte. Worauf ruht aber wohl die Überzeugung, die uns in diesen Männern entgegentritt? — Wer kritisieren will, muß erst Kants und Mellins Höhe erreicht haben. Sonst schlägt sich der Kritiker mit seinem eigenen Schatten herum, wie Tiedemann. Warum suchte Baumann bei ihm Sukkurs? Daß die Kritik von Anbeginn auf heftigen Widerstand gestoßen ist, steht ja sattsam fest. Wo aber hätten sich je die Gegner geeinigt? Wissen sie denn nur, was Kant gelehrt, auch nur, was er gefragt hat? Welche Verzweiflung mag ihnen eingegeben haben, von Kant bis zu Simmels Prinzipien herabzusteigen? Es gibt nach ihm so viele Wahrheiten, als es verschiedene Organisationen gibt. „In diesem Sinne sind die törichtsten Vorstellungen oft Wahrheiten." Oft, warum nicht immer?

Hier steckt also trotz der wundersamsten Logik noch ein Rest von Einsicht, ein Fünkchen, das sich vielleicht doch zur Flamme anblasen läßt. Woran aber, fragen wir, erkennt man die Wahrheit? Wenn nun Simmel beim Wort genommen würde! Sieht man die Dinge nach jenem

Prinzip an, so findet sich auch bei ihm Wahrheit. Würde er sich über solche Zustimmung nicht mit Recht beklagen? Irren wir nicht, so sagt Cicero, daß es keine Torheit gebe, die nicht einmal von einem Philosophen behauptet worden wäre. Will Simmel die Philosophen durch seine Worte rechtfertigen, trösten oder gar ermutigen?

Merkwürdig, daß jenes Simmelsche Prinzip an ein Kantisches Wort anklingt: Auch in den törichsten Äußerungen kann man noch etwas Wahrheit finden. In den schlechtesten Silberprägungen Friedrichs des Großen haben sich kleine Quantitäten Gold gefunden. Heißt das nun, daß sie oft Goldmünzen sind? Auch aus Unsinn selbst kann man keine Wahrheit machen. Bildet sich ein Wahnsinniger die Königswürde ein, ernennt er seinen Wärter zum Minister, so ist darin Konsequenz. Könige brauchen und ernennen Minister. Aber Einbildung bleibt Einbildung. Torheit bleibt Torheit.

Wenn man nun selbst trotz Wahnsinns noch ein Quentchen Vernunft nachweisen kann, so sollte es nicht gelingen, den Gesetzen der Vernunft auf die Spur zu kommen, sie sich frei von allem, was sie jeweils auf Abwege führen kann, zum Bewußtsein zu bringen?

Nirgends wird auf die Voraussetzungen Rücksicht genommen, die in Kant selbst verkörpert sind. Ist es denn nur als möglich zu denken, daß Kant von allem, was Baumann aus der modernen Psychologie gegen ihn anführt, nie ein Sterbenswörtchen gehört hätte? Hat er nicht über Anthropologie Vorträge gehalten? Berichtet uns Baumann von einer 1895 operierten Blindgeborenen, der es anfangs unmöglich war, ein Ei von einer gleichgroßen Papierscheibe oder ihre Puppe von ihrer Papierpuppe zu unterscheiden, so sollte Kant ähnliches nicht bekannt gewesen sein? Aber er fragt ja, wo er den Streit zwischen den Beweisen der Vernunft mit vorgeblichen empirischen Prinzipien erörtert (einen Konflikt, den Tiedemann freilich leugnet): Muß man nicht, wie der Blinde des Cheselden, fragen: Was betrügt mich, das Gesicht oder Gefühl? Was bedeutet diese Frage? Molineux und Locke

hatten ja schon a priori richtig beurteilt, was hier aus dem Jahre 1895 von Baumann berichtet wird. In jener Prüfung von Schultz findet sich eine ganze Reihe solcher Beispiele, die Baumann vom Stande moderner Wissenschaft über die Sinnesorgane gibt; sie beweisen, daß Baumann den Umfang damaligen Wissens verkennt. Das zu erhärten, wollen wir einen Teil der Schultzschen psychologischen Bemerkungen über die Sinnesorgane hier folgen lassen (a. a. O. S. 181):

„Überhaupt aber gehört das Gesicht zu denjenigen Sinnen, die gerade am wenigsten vermögend sind, die Vorstellung vom Raum in uns zu veranlassen, geschweige denn, sie ursprünglich zu erzeugen. So befremdend dieses auch manchem scheinen dürfte, so ist es doch, nach meiner Einsicht, außer Zweifel. Es kommt uns zwar allerdings vor, als ob der Raum vorzüglich eine Gesichtsvorstellung wäre. Allein, wenn man die Sache genauer betrachtet, so ist kein Sinn für sich selbst weniger geschickt, die Vorstellung vom Raum in uns zu erwecken, als eben das Gesicht. Unser Sehen beruht bloß auf dem Eindrucke, den das Licht von den Objekten auf das Netzhäutchen in unserm Auge macht. Wir empfinden also vermittelst unserer Augen eigentlich nichts weiter als Licht, und zwar nur, insofern dieses unsere Sehnerven affiziert und nach der verschiedenen Stärke des Eindrucks die Vorstellung von dieser oder einer anderen Farbe in uns erzeugt. Von wannen diese Lichtstrahlen kommen, ob sie einen geraden oder krummen, einen langen oder kurzen Weg zurücklegen, und ob also der Gegenstand, von dem sie in unser Auge geworfen werden, uns nahe oder entfernt sei, davon kann uns die Gesichtsempfindung für sich allein nicht das mindeste lehren. Das Sehen ist also anfänglich nichts weiter als die Vorstellung des unmittelbaren Lichteindrucks auf unsere Sehnerven. Demjenigen, der zum erstenmal sieht, müssen daher alle Gegenstände als eine bloße farbigte Lichtmasse erscheinen, die unmittelbar in seinem Auge liegt. Ja, da die Gesichtsvorstellungen von keinem Gefühl des Widerstandes begleitet sind, so kann er durch sie

allein nicht einmal erkennen, daß das Gesehene etwas von ihm selbst Verschiedenes sei. Das Gesicht ist demnach für sich allein gar nicht imstande, uns zur Vorstellung von Dingen außer uns und von ihrer Entfernung zu verhelfen. Hiezu gelangen wir bloß mittelst des Gefühls und der Bewegung. So wie der Blindgeborene erst dadurch erfährt, daß die Körper und ihre Teile außereinander sind, indem er sie nach der Reihe betastet und sich dabei der wirklichen Bewegung seiner Hand bewußt ist, so kommen wir auch zur Vorstellung, daß das Gesehene außer uns und verschiedentlich von uns und voneinander entfernt ist, erst durchs Gefühl, indem wir uns von einem der gesehenen Dinge zum andern nach und nach hinbegeben. Da aber das Bewußtsein, daß wir uns bewegt haben, schon die Vorstellung vom Raum und der Verschiedenheit der Örter in ihm voraussetzt, so ist hieraus klar, daß die Wahrnehmung äußerer Dinge beim Sehenden ebensowohl als beim Blindgeborenen erst durch die Vorstellung des Raumes möglich wird, und daß letztere aus den Gesichtswahrnehmungen sogar noch weniger als aus den Gefühlsempfindungen geschöpft sein kann, mithin reine Vorstellung a priori ist. Solange ein Kind noch zu wenigen verschiedenen Gegenständen kommen und sie betasten kann, muß ihm daher alles sehr nahe vorkommen, und dieses lehrt auch die Erfahrung, indem es nach entfernten Dingen greift. Eben hierin scheint mir auch der Hauptgrund zu liegen, daß uns bei gleichen Entfernungen in der Höhe alles weit näher als auf der Erdfläche vorkommt, denn bei den Gegenständen in der Höhe haben wir wenig Gelegenheit, unsere Gesichtsvorstellung von den verschiedenen Entfernungen durch Gefühl und Bewegung zu berichtigen, und daher muß uns der Vollmond aus eben dem Grunde in der Höhe weit kleiner aussehen als im Horizonte, aus welchem ein Knopf auf dem Turm weit kleiner als in eben der Weite auf der Erde aussieht, weil beide uns in der Höhe viel näher vorkommen, von zwei Körpern aber, die gleiche Sehwinkel geben sollen, der nähere kleiner sein muß. Was aber unser Augenmaß von der

Entfernung, Größe und körperlichen Gestalt der Dinge betrifft, so ist dieses nicht bloße Empfindung, sondern eine Sache, die schon auf verschiedenen Vergleichungen und Urteilen des Verstandes beruht, nicht mehr Natur, sondern schon eine Kunst, die wir uns erst durch lange Übung erwerben, und dieses ist eben der Grund, warum wir, das Gehör ausgenommen, bei keinem Sinne mehrern und größern Täuschungen ausgesetzt sind als beim Gesichte. Das Auge selbst gibt uns zur Beurteilung der Entfernung und Größe des Gesehenen keinen anderen Maßstab als den Sehwinkel. Anfangs also, ehe sich noch die Urteile des Verstandes einmischen, hängen unsere Gesichtsvorstellungen allein von diesem ab. Was daher unter einem gleichen Winkel erscheint, muß uns gleich groß vorkommen, es mag uns nahe oder noch so weit von uns entfernt sein; mithin müssen jedem Sehenden im Anfange die Dinge rings um ihn her ebenso groß vorkommen als der ganze unendliche Raum, der um ihn ist, also so groß, daß er sich gar nichts Größeres denken kann, und daher müssen alle Gesichtsvorstellungen im Anfange höchst verworren und undeutlich sein. Von der Art bleibt auch unsere Vorstellung bei Sachen, die dem Auge ganz nahe sind, wie die Mikroskope lehren, in der Tat zeitlebens. Nach und nach, indem wir uns mit den Dingen auf der Erde vermittelst der Bewegung unseres Körpers und des Gefühls immer bekannter machen und die wirkliche Größe der gesehenen Dinge und die verschiedenen Weiten auf der Erde untereinander vergleichen lernen, verläßt hier unsere Seele diesen Maßstab des Sehwinkels gänzlich und entwirft sich durch eine uns ganz unbekannte Kunst nicht nur ein bestimmtes Bild von der Größe naher Distanzen und naher Dinge, z. B. von der Länge eines Schuhes, sondern sie läßt auch die Größe dieses Bildes in einem umgekehrten, aber schwerlich auszuforschenden Verhältnisse der Entfernungen abnehmen. Denn, richtete sie sich hier nach dem Verhältnisse der Sehwinkel, so müßte uns ein Mensch von 5 Fuß Höhe in einer Distanz von 20 Fuß schon beinahe fünfmal, in einer Distanz von 40 Fuß schon über

neunmal und in einer Distanz von 100 Fuß schon fast 24mal kleiner aussehen als in einer Distanz von 2 Fuß, d. i. in einer Weite von 20 Fuß würde er nur 1 Fuß, in einer Weite von 40 Fuß nur einen halben Fuß und in einer Weite von 100 Fuß nicht viel über 2 Zoll groß aussehen, welches doch wider alle Erfahrung ist, indem ein Mensch von der Weite von 100 Fuß noch beinahe ebenso groß aussieht, als wenn er nahe vor uns steht. Nun ist uns die Größe unsers Gesichtskreises oder der größesten Distanzen, die wir ringsum auf der Erde übersehen können, durch ihre Rundung als ein Zirkel, in dessen Mittelpunkte wir sind, gegeben. Von dieser Größe entwirft sich also unsere Seele nach dem angezeigten Gesetze ihr bestimmtes Bild, das nach der verschiedenen Beschaffenheit der Augen vielleicht bei dem einen viel größer als bei dem andern sein mag, und so verschaffen wir uns von den Größen und Distanzen auf der Erde bis zum Horizonte hierin ein gewisses Augenmaß, das aber, weil uns das Gesetz, nach welchem die Seele es sich entworfen hat, unbekannt ist, zur Bestimmung der wahren Weiten und Größen natürlicherweise sehr unsicher bleibt und daher durch Kunst und Übung noch immer sehr verbessert werden kann. Allein, die Gelegenheit, die wir haben, uns mit der wahren Weite und Größe der Dinge auf der Erde bekanntzumachen, fehlt uns bei den Gegenständen, die in der Höhe sind, fast ganz. Bei dem Anblicke dieser, z. B. der Sterne, haben wir, außer dem Fall, da uns etwa ein Gegenstand den andern zuweilen verdeckt, nicht den mindesten Grund, den einen für weiter als den andern zu halten; mithin sind wir genötigt, sie uns alle gleich weit von uns vorzustellen, und so setzen wir sie alle in eben die Weite von uns, in welcher uns der Horizont auf der Erde entfernt vorkommt. Auf diese Art stellt uns das Gesicht den ganzen übersehbaren Raum des Weltgebäudes über uns als ein Gewölbe vor, in dessen Mitte wir uns befinden, das im Horizonte am weitsten, in der Höhe aber bis zum Scheitelpunkte immer weniger von uns entfernt ist, weil uns hier aus dem vorhin angeführten Grunde natürlich alles näher vorkommen muß.

Und so ist klar, daß die Vorstellung des Raums gar nicht von der Gesichtsvorstellung einer feinen, nicht unterscheidbaren Materie zwischen dem Horizont und dem scheinbaren Himmelsgewölbe herkommt, sondern daß vielmehr die Gesichtsvorstellung des Himmelsgewölbes selbst und seiner Weite von uns lediglich erst dadurch erzeugt wird, daß wir uns von der Länge des Raums auf der Erdfläche bis zur Grenze unsers Gesichtskreises nach und nach ein Bild gemacht und erst hiedurch das Bild von der Distanz und Gestalt des Himmelsgewölbes als des größesten für uns übersehbaren empirischen Raums entworfen haben, da hingegen die reine Vorstellung des Raums weit über diese mögliche Grenze der Gesichtsvorstellung ins Unendliche hinaus geht. Das Gesicht allein würde uns also ebensowenig jemals in den Stand gesetzt haben, uns das Himmelsgewölbe in einer gewissen bestimmten Distanz von uns und zwischen ihm und der Erde ein Leeres vorzustellen als zu der Vorstellung zu kommen, daß die Wände des Zimmers von uns entfernt und zwischen ihnen ein leerer Zwischenraum befindlich sei. Auf eine ähnliche Art verhält es sich auch mit der Gesichtsvorstellung der körperlichen Gestalt der Dinge. Da dem Sehenden im Anfange das ganze Gemälde, das auf dem Netzhäutchen entsteht, unmittelbar auf dem Gesichte liegend und zwar undeutlich und verworren erscheinen muß und überdem selbst dann, wenn er sich bereits nach und nach das Gesehene in einer gewissen Distanz von sich vorstellen lernt, ihm doch alles als gleichweit entfernt vorkommen muß, so muß ihm anfangs alles als eine ebene Fläche erscheinen; bei weiterer Übung aber ist es schlechterdings unmöglich, daß das Auge allein die Dinge um ihn herum ihm jemals in einer andern Gestalt als in der einer Hohlkugel darstellen könnte. Außerdem also, daß die Wahrnehmung körperlicher Gestalten überhaupt schon die reine Vorstellung des Raums als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt, ist die Unterscheidung derselben durchs Gesicht gar nicht Natur, sondern langsam erworbene Kunst, zu der uns erst die Vergleichung des Gesehenen mit dem Gefühlten, die allmähliche Wahr-

nehmung eines gewissen Verhältnisses zwischen Licht und Schatten verhelfen kann. Erst nachdem sich die Seele dieses aus verschiedenen Wahrnehmungen abstrahierte Gesichtsmerkmal der körperlichen Gestalten fest genug ins Gedächtnis geprägt und geläufig gemacht hat, kann sie fähig werden, die Figur der sichtbaren Gegenstände sofort bei ihrem Anblick zu beurteilen. Der Maler, der dieses Verhältnis zwischen Licht und Schatten richtig zu beurteilen weiß, kann daher sicher darauf rechnen, daß ihm die Täuschung gelingen muß, uns durch den Anblick der Farben auf der Ebene seiner Leinwand zur Vorstellung hervorragender körperlicher Gestalten zu zwingen. Da aber gedachtes Verhältnis nach der verschiedenen Entfernung und Lage des Auges gegen das Objekt sich merklich verändert, so folgt zugleich natürlich, daß die Gestalten der Körper nach dem verschiedenen Gesichtspunkte, aus welchen wir sie ansehen, uns notwendig verschieden vorkommen müssen, daß unsere Gesichtsvorstellungen durchaus nicht anders als perspektivisch sein können und daher alle die vielfältigen optischen Täuschungen unvermeidliche Folgen der Natur unsers Sehens selbst sind. Molineux und Locke[1]) urteilten daher sehr richtig, da sie die vom erstern aufgeworfene Frage: ob ein Blindgeborner, der durchs Gefühl sogleich erkennt, was ein Würfel und was eine Kugel sei, wenn er sein Gesicht erlangte, auch wohl durch den bloßen *Anblick* der beiden Körper erkennen würde, welcher der Würfel und welcher die Kugel ist? ohne Bedenken beide mit *Nein* beantworteten, und zwar aus dem richtigen Grunde, weil das, was das Gefühl auf diese oder jene Art affiziert, nicht notwendig das Gesicht *auf eben diese Art* affizieren darf.

Diese klare Genesis unserer Gesichtsvorstellungen des empirischen, d. i. von wirklichen Körpern begrenzten Raums erhält auch durch das merkwürdige Beispiel des dreizehnjährigen Blindgebornen, welchem Cheselden glücklich zum Gesicht verhalf, eine auffallend genaue Bestätigung ihrer

[1]) De intellectu humano lib. II, cap. IX, § 8.

Richtigkeit. Da dieser junge Mensch die ersten Gesichtseindrücke empfand, so schien ihm alles, was er sahe, auf seinem Gesichte zu liegen, und es war ihm unbegreiflich, daß sich zwischen ihm und den Wänden des Zimmers noch ein Zwischenraum befinden sollte. Er war auch nicht imstande, einen Gegenstand vom andern zu unterscheiden, so verschieden auch ihre Gestalten waren. Wenn ihm Dinge, die ihm schon vorher durchs Gefühl bekannt waren, vorgezeigt wurden, so betrachtete er sie sehr aufmerksam, um sie zu erkennen; aber plötzlich fühlte er sich durch die Menge der Gegenstände, welche zugleich auf sein Gesicht zudrängten, in Verwirrung, und das Ganze war in Dunkelheit gehüllt. Er mußte den ordentlichen Weg der Vergleichung gehen, um mittels des Gefühls zu lernen, erst, wo die Grenze zwischen seinem eigenen Körper und den Gegenständen sei, und dann, welche Umrisse diese oder jene ihm durchs Gefühl bekannte Gestalt anzeigten. Er mußte seinen Hund oder Katze zu sich locken und fühlen, um sie nochmals durchs Gesicht kennen zu lernen. Erst nach zwei Monaten entdeckte er auf einmal, daß ein gewisses Verhältnis von Schatten und Licht etwas Flaches, Hohles oder Erhabenes anzeigte, aber nun hielt er auch die Figuren eines Gemäldes für erhaben gebildet, wunderte sich, daß dieses nicht mit dem Gefühl zuträfe, und fragte, ob denn hier das Gesicht oder das Gefühl ihn betröge. Erst spät lernte er, wie die Entfernung zu beurteilen sei. Es kam ihm auch im Anfange alles sehr groß vor, und er sagte ausdrücklich: obgleich er wisse, daß sein Zimmer in dem Hause enthalten sei, so könne er sich doch nichts Größeres als die Grenzen dieses Zimmers vorstellen. — Alles so, wie es nach der Natur unserer Gesichtsvorstellungen notwendig sein muß.

Dieses zeigt aufs deutlichste, daß die Vorstellung des Raums noch weit weniger ein empirisches Produkt des Gesichts als des Gefühls sein kann, obgleich jenes nach und nach durch eine besondere Kunst seinen Empfindungskreis ungemein stärker erweitert als dieses. Mit dem Gehör hat es in diesem Stücke eine ähnliche Bewandtnis. Da das

Hören für sich nichts weiter ist als die Empfindung des unmittelbaren Eindrucks der Luft auf den Gehörnerven, so muß der gehörte Schall uns im Anfange gleichfalls als etwas in unsern Ohren selbst Befindliches vorkommen. Das Gehör kann uns also ebensowenig als das Gesicht für sich allein auf die Vorstellung von Gegenden und Distanzen im Raum führen, sondern hier gehören erst gewisse durch wiederholte Vergleichungen mit dem Gefühl und Gesicht noch mühsamer abstrahierte Merkmale dazu, ehe wir beurteilen lernen, von welcher Gegend der Schall herkommt, und ob die Objekte, die ihn verursachen, nahe oder entfernt sind. Das Kunststück, dessen sich hier die Seele bedient, ist schwer auszuforschen. Vielleicht beurteilt sie die Gegend des schallenden Körpers aus der Stelle des Tympanum, welche der konzentrierte Schall vorzüglich affiziert, und seine größere Distanz aus der Menge der Nacherschütterungen, welche die auf einem längern Wege in größerer Anzahl als auf einem kürzeren erlittenen Reflexionen des Schalls verursachen, verbunden mit der Stärke derselben. Wahrscheinlich wird uns die Beurteilung in beiden Fällen sehr durch das doppelte Ohr erleichtert. Daß uns in Ohnmachten auch der stärkste nahe Zuruf doch als sehr weit entfernt vorkommt, scheint mir ein deutlicher Beweis sowohl von der Stärke der Erschütterung der Gehörnerven als der Schwäche ihrer Empfindung zu sein, indem wir zu gleicher Zeit das stärkste Rütteln des Körpers und die durchdringendsten Gerüche fast gar nicht empfinden. Ungleich schwerer aber muß es uns natürlich werden, durchs bloße Gehör sogar die Gestalt und Größe der Zimmer und Personen und die verschiedene Beschaffenheit und Lage der Objekte auf freien Plätzen zu unterscheiden. Es ist also sehr begreiflich, daß das Gehör noch weit größern Täuschungen ausgesetzt sein muß als das Gesicht. Indessen gereicht dieses dem Sehenden auch nur sehr selten zu einem sonderlichen Nachteil, und es ist daher für den Menschenfreund ein desto angenehmerer Gedanke, daß diejenigen, die der Wohltat des Gesichts entbehren müssen, auch in der Kunst, die äußern Dinge durchs Gehör zu unterscheiden,

bei der Notwendigkeit, die sie zu ihrer Übung dringt, bei dem Mangel der Gesichtszerstreuungen und der Stärke ihres Gedächtnisses es unglaublich höher bringen können als die Sehenden. Ein lesenswerter Aufsatz über die Blindheit von Herrn Bew, den uns H. Prof. Cäsar im sechsten Bande seiner philosophischen Denkwürdigkeiten 1788, S. 1—34, aus dem Englischen übersetzt, mitgeteilt hat, liefert uns hievon so bewunderungswürdige Beispiele, daß ich es mir nicht versagen kann, wenigstens etwas davon hier zu berühren.

Die Geschichte des Doktor Saunderson ist bereits bekannt, der sein Gesicht so frühe durch die Blattern verlor, daß er sich nicht erinnerte, jemals gesehen zu haben, und gleichwohl als Professor der Mathematik zu Cambridge alle Teile dieser Wissenschaft und selbst die Optik und Perspektive außerordentlich deutlich und faßlich vortrug. Nebst der Feinheit seines Gefühls war zugleich sein Gehör so verfeinert, daß er aus dem bloßen Schalle und der Zurückprallung desselben von den Wänden auf die Beschaffenheit der Fußböden, der Höfe und der Plätze schloß.

Von ähnlicher Art ist die Geschichte des Doktor Heinrich Moyes, eines geschickten Lehrers der Chemie und zugleich Kenners der Mathematik, der gleichfalls durch die Blattern so frühe blind wurde, daß er sich nicht erinnerte, jemals gesehen zu haben. Dieser Mann verfertigte nicht nur kleine Windmühlen und sogar einen Weberstuhl, sondern konnte auch aus dem Schall die Größe der Zimmer und aus der Richtung der Stimmen ziemlich genau die Größe derer beurteilen, mit welchen er sprach.

Eine gleiche Feinheit des Gehörs besitzt auch Madem. Paradis aus Wien, eine geschickte Klavierspielerin, die seit ihrem zweiten Jahre ganz blind und sich keiner Gesichtsvorstellungen bewußt ist. Diese merkt nicht nur gleich beim Eintritt in ein fremdes Haus, nach ihrer Aussage, am Tritte, ob das Zimmer groß oder klein, hoch oder niedrig, sondern auch, ob es gleichseitig oder länglich-viereckig ist. Wenn sie in einem Garten spazieren geht, so weiß sie, ob sie eine Reihe Bäume oder eine bretterne Wand oder auch

nur ein bloßes Spalier zur Seite hat. Kommt sie in der Allee an eine Stelle, wo eine andre Allee in diese fällt, so bemerkt sie es gleich, daß die Reihe der Bäume da unterbrochen ist. Kommt sie von einem Spaziergange nach einem Stadttore, oder muß sie in einen Torweg hineingehen, so weiß sie den Eingang zu finden, ja, sie merkt ihn schon in einiger Entfernung. Das alles, sagt sie, bemerke sie vermittelst des Ohrs. Daher muß sie sich auch gegen den Gegenstand, den sie bemerken will, seitwärts wenden. Geht sie gerade auf ihn zu, so wird sie ihn nicht gewahr.

Ein besonders auffallendes Beispiel aber, wie weit es der Blinde selbst bei allem Mangel der Erziehung bloß durch eigene Anstrengung bringen kann, um den Mangel des Gesichts zu ersetzen, ist Johann Metcalf, der so frühe blind wurde, daß er nicht die geringste Kenntnis von Licht hat. Dieser Mann war in seiner Jugend Postillon, und bei vorkommenden Gelegenheiten gab er auf Wegen zu Nachtszeit, oder wenn tiefer Schnee lag, einen Wegweiser ab. Seine gegenwärtige Beschäftigung ist die, daß er das Amt eines Kondukteurs und Aufsehers der Heerstraßen in unwegsamen und bergigten Gegenden verwaltet. Mehrmalen, sagt H. Bew, habe ich ihn angetroffen, wie er, bloß mit Hilfe eines langen Stabes, die Wege durchstrich, auf Anhöhen hinaufkletterte, Täler untersuchte und ihre mancherlei Ausdehnungen, Gestalten und Lager erforschte, um zu sehen, inwiefern sie seinen Absichten am besten entsprächen. Die Pläne, welche er entwirft, und die Berechnungen, welche er anstellt, sind auf eine ihm ganz eigene Methode verfertigt, und er kann die Bedeutung derselben anderen nicht begreiflich machen. Dennoch sind seine Geschicklichkeiten in diesem Stücke so groß, daß er beständig in einem Amte angestellt war. Die meisten Wege über Peak und Derbyshire, insonderheit die um Buxton herum, sind nach seinen Anweisungen geändert worden; und eben jetzt ist er mit der Anlegung einer neuen Straße zwischen Wilenslow und Congleton in der Absicht beschäftigt, um von da eine Kommunikation mit der Landstraße nach London

zu eröffnen, ohne daß man genötigt ist, über die Gebirge zu reisen.

Hieraus läßt sich nun die schwer scheinende Frage über die Vorstellung des Blindgeborenen vom Raum, nach meiner Einsicht, auf folgende Art gründlich beantworten:

1. Der Blindgeborene hat allerdings eine Vorstellung vom Raum. Denn ohne sie könnte er gar keine Vorstellung davon haben, weder daß sein eigener Körper aus verschiedenen außereinander befindlichen Teilen bestehe, daß sein Knie an einem andern Orte liege als sein Ohr oder sein Kinn, noch daß die betasteten Körper sich an verschiedenen Örtern befinden, voneinander entfernt und ausgedehnt sind. Ohne sie könnte er nicht die mindeste Vorstellung, weder von der Bewegung seiner Hände und seines Körpers noch irgendeines anderen Dinges besitzen, weil Vorstellung der Bewegung ohne Vorstellung des Raums ein offenbarer Widerspruch ist. Ohne diese wäre ihm endlich auch alle Vorstellung von Linien, Flächen und Körpern, ingleichen von Figur und Größe der Dinge schlechterdings unmöglich. Gleichwohl hat er alle diese Vorstellungen wirklich; ja, sie sind ihm so geläufig, daß er die Figur und Größe der äußeren Dinge sogar mittelst des Gehörs beurteilen kann.

2. Seine Vorstellung vom Raum selbst ist auch ganz dieselbe als beim Sehenden. Denn erstlich ist er fähig, die Geometrie und alle Teile der angewandten Mathesis, selbst die Perspektive und die Astronomie zu erlernen und anderen deutlich vorzutragen. Dieses ist vornehmlich durch die Beispiele des Saunderson und Moyes außer allen Zweifel gesetzt. Diese Männer waren zwar nicht blind geboren, aber sie verloren doch ihr Gesicht so frühe, daß es der Wirkung nach ebensoviel war, indem sie nicht die mindeste Vorstellung vom Sehen hatten. Herr Clemm merkt in seinem mathematischen Lehrbuch § 367 an, daß Saunderson schon im ersten Jahr seines Lebens um sein Gesicht gekommen ist, und von dem, was er zu der Zeit empfunden hatte, konnte wohl in der Folge

nicht die mindeste Spur im Bewußtsein zurückbleiben. Die Augen des Dokt. Moyes waren nicht ganz unempfindlich, sondern die durch ein Prisma gebrochenen Strahlen äußerten, wenn sie lebhaft genug waren, gewisse unterscheidbare Wirkungen auf ihn, aber sie erweckten keine Erinnerung an Gesichtsvorstellungen vom Licht in ihm, sondern bloße Gefühlsempfindungen. Die rote Farbe erweckte ihm eine unangenehme Empfindung, welche er mit dem Gefühl von den Spitzen einer Säge verglich. In dem Maße, als die Farbe an Stärke abnahm, nahm auch die Rauhigkeit des Gefühls ab, bis endlich das Grüne ihm eine sehr angenehme Empfindung gewährte, und diese beschrieb er als eine Vorstellung, die viel Ähnlichkeit mit dem hätte, was er fühlte, wenn er mit seiner Hand über ebene polierte Oberflächen hinwegführe. Allein, ohne dieselbe Vorstellung vom Raum als einer stetigen, unendlichen Ausdehnung nach Länge, Breite und Dicke, ohne dieselbe Vorstellung von geraden und krummen Linien, von ebenen und krummen Flächen usw. zu haben, die wir davon besitzen, ist es durchaus unmöglich, daß ihre Geometrie, Perspektive und Astronomie nebst den übrigen Teilen der angewandten Mathesis mit der unsrigen hätte einerlei sein können, sondern eine andere, in irgendeinem Stücke von der unseren wesentlich unterschiedene Vorstellung des Raums müßte notwendig auch eine andre Geometrie und mithin auch eine andre angewandte Mathematik erzeugen. Ebensowenig könnte der Kondukteur Metcalf richtige Pläne zur Anlegung neuer Heerstraßen entwerfen, wenn seine Vorstellung vom Raum nicht im wesentlichen ganz dieselbe wäre als die unsrige. Ferner gelangen wir zu den Gesichtsvorstellungen von der Entfernung, Gestalt und Größe der Dinge erst auf demselben Wege, auf welchem der Blindgeborene zu seinen Vorstellungen davon kommt, nämlich bloß vermittelst des Gefühls und der Bewegung unseres Körpers; mithin muß den Wahrnehmungen der äußeren Dinge sowohl beim Sehenden als beim Blindgeborenen ebendieselbe Vorstellung vom Raum zugrunde liegen. Hätte also letztere entweder keine oder doch eine irgend-

worin von der unsrigen wesentlich unterschiedene Vorstellung vom Raum, so könnte er, wenn er sein Gesicht erhielte, im ersteren Falle auch durch dieses sie nie erlangen, im letzteren aber müßte auch bei seinen Wahrnehmungen durchs Gesicht seine Vorstellung des Raumes sich immerfort von der unsrigen wesentlich unterscheiden. Die Geschichte des oberwähnten jungen Menschen, welchem Cheselden zum Gesicht verhalf, setzt dieses außer allen Zweifel. Er bekam in der Folge von der Distanz, Größe und Gestalt der Körper dieselben Gesichtsvorstellungen, die wir haben, aber er bekam sie nicht unmittelbar durchs Gesicht, sondern erst dadurch, daß er das Gesehene mit seinem Gefühl verglich, mithin bloß dadurch, daß er dieselben Vorstellungen von Distanz, Größe und Figur, die er bereits vom Gefühlten hatte, nun auf das Gesehene hinübertrug. Er nannte z. B. einen Gegenstand flach, hohl oder erhaben, nicht weil er dieses oder jenes Verhältnis von Licht und Schatten auf ihm bemerkte, sondern weil er durchs Gefühl erkannte, daß der Gegenstand, je nachdem er auf demselben dieses oder jenes Verhältnis von Licht und Schatten sahe, zu denjenigen gehörte, die er bisher flach, hohl und erhaben genannt hatte, und es mußte ihn also nachher ganz natürlich befremden, daß er ein Gemälde, in welchem er ebendasselbe Verhältnis von Schatten und Licht sahe, welches er sich als Merkmal des Erhabenen festgestellt hatte, gleichwohl nach seinem Gefühl nicht erhaben fand.

3. Der Unterschied zwischen den empirischen Vorstellungen des Blindgeborenen und Sehenden betrifft also gar nicht den Raum selbst, sondern bloß die Gegenstände im Raum, nämlich die verschiedene Art, wie diese das Gesicht und Gefühl affizieren. Der Raum selbst, und so auch Distanz, Gestalt und Größe, läßt sich so wenig sehen als fühlen. Aber erstlich beruht die Erweckung der Vorstellung vom Raum, d. i. der empirische Weg, uns Dinge als außer uns und außereinander vorzustellen, mithin uns der Vorstellung des Raums als der Form ihrer Wahrnehmung bewußt zu werden, auf

keinem anderen Sinne als dem Gefühl, verbunden mit der Bewegung. Der Blindgeborene kann daher die Vorstellung des ganzen unendlichen Raums auch ohne das Gesicht vollkommen in sich erwecken, und ohne die Vorstellung des Raums und seiner Unendlichkeit wäre er auch zum Studium der Geometrie, und besonders der Astronomie, ganz unfähig. Der Sehende hingegen würde, wenn ihm das Gefühl mangelte, hiezu niemals gelangen; er würde nichts als Licht empfinden, ohne einmal zu wissen, daß er Augen habe, viel weniger, wo diese wären. Zweitens sind noch die Merkmale, durch welche wir die Figuren, Größen und Distanzen der Körper beurteilen lernen, bei dem Blindgeborenen und Sehenden ganz verschieden, weil ebenderselbe Körper auf das Gesicht einen ganz andern Eindruck macht als auf das Gefühl. Das Gefühl wird von den Körpern unmittelbar affiziert, das Gesicht hingegen nicht von ihnen selbst, sondern bloß von den Endpunkten der Lichtstrahlen, die sie in unser Auge schicken. Der Blindgeborene sowohl als der Sehende lernt also sowohl das Dasein seines eigenen Körpers und der anderen äußeren Dinge als ihre Begrenzung im Raum anfänglich bloß durchs Gefühl kennen. Den Umriß des Körpers und die Gestalt seiner Oberfläche, ob sie flach, erhaben oder hohl, ob der Körper eckigt oder rund ist, erkennt er unmittelbar aus der Richtung, die seine Hand oder Fingerspitze, indem er darüber hinfährt, nehmen muß, und die Größe der Körper nebst den Entfernungen mißt er ordentlich aus Bemerkung der Zeit, die er beim Fortrücken von einem Orte zum andern nötig hat. Durchs Gesicht hingegen empfinden wir nichts weiter als gewisse Abstufungen von Licht und Schatten. Diese aber stehen mit der Gestalt, Größe und Entfernung der Dinge in keinem Zusammenhange und können uns daher für sich allein nicht das mindeste Unterscheidungsmerkmal von diesen liefern, indem nicht nur eine ebene Fläche uns diese Abstufungen ebenso darstellen kann als eine erhabene oder hohle körperliche Figur, sondern auch kleine nahe Körper unser Auge völlig so zu affizieren

imstande sind als große entfernte. So unschätzbar daher auch der Vorzug ist, den das Gesicht uns dadurch gewährt, daß es unsern Wahrnehmungskreis der äußeren Dinge nicht nur sozusagen ins unendliche erweitert, sondern uns in demselben zugleich mit jedem Blicke ein unzählbares Heer sowohl naher als unermeßlich weit entfernter Gegenstände auf einmal und aufs klärste darstellt, so liegen doch allen diesen vortrefflichen Gesichtswahrnehmungen bloß diejenigen Vorstellungen von der Entfernung, Gestalt und Größe der äußeren Dinge zugrunde, die uns ebenso wie den Blindgeborenen der Sinn des Gefühls kennen gelehrt, und wir gelangen dazu erst durch wiederholte Vergleichung, welchen von unsern Gesichtsvorstellungen diese oder jene Verhältnisse von Licht und Schatten entsprechen. Es ist also wohl eine starke Übereilung, wenn man daraus, daß der operierte Blindgeborene die Gegenstände, die er durchs Gefühl kannte, nicht sogleich auch durchs Gesicht zu unterscheiden wußte, den Schluß ziehen will, daß auch die Vorstellung vom Raum selbst beim Blindgeborenen von ganz anderer Art als beim Sehenden sein müsse.

Hier zeigt sich also die Unrichtigkeit der von mehreren geäußerten Meinung, als ob der Raum höchstens nur die Form der Gesichtswahrnehmungen sein könnte und daher die ganze Kantische Theorie desselben bloß auf den Sinn des Gesichts kalkuliert wäre, im vollkommenen Lichte. Dieser Irrtum scheint durch den mißverstandenen Ausdruck: Anschauung noch mehr befördert zu sein, da doch unser Weltweise sich so deutlich erklärt, daß er unter Anschauung nicht bloß eine Gesichtsvorstellung, sondern überhaupt jede Vorstellung versteht, die sich auf den Gegenstand unmittelbar bezieht, sie betreffe von unseren Sinnen, welchen sie wolle, und sehr zweckmäßig die Anschauung bloß dem Begriffe entgegensetzt. Ein Sinn liefert uns also empirische äußere Anschauungen, sofern er uns eine unmittelbare Vorstellung von Dingen außer uns und außereinander gibt; und diese gibt uns jeder äußere Sinn, so daß wir selbst durch den Geruch

die Gegend unterscheiden lernen, von welcher er kommt. Da nun das Außeruns und Außereinander erst durch die Vorstellung von Raum ermöglicht wird, so ist der Raum die notwendige Form aller Wahrnehmungen äußerer Dinge, durch welchen Sinn wir sie immer erlangen mögen; und da derselbe gleichfalls kein Begriff, sondern eine unmittelbare individuelle Vorstellung ist, so nennt ihn unser Weltweise mit Recht selbst eine Anschauung; aber eine reine Anschauung a priori, die nicht erst aus irgendeiner empirischen Anschauung geschöpft ist, sondern dieser vielmehr als notwendige Bedingung ihrer Möglichkeit in uns zum Grunde liegt."[1])

So weit die psychologischen Ausführungen von Schultz, die freilich noch nicht bis zu v. Cyon fortgeschritten sind. Von ihm erfahren wir durch Baumann, daß die drei Grundrichtungen des Raumes Grundempfindungen, wie süß, bitter oder wie rot, grün, violett, sind. Das Ohrlabyrinth ist nach ihm das Organ für räumliche Vorstellungen. Bei gestörter Funktion des Ohrlabyrinths oder beim Fehlen dieses Organs (bei gewissen Tieren) treten Erscheinungen auf, für die wir die Bezeichnung Raumtaubheit (Raumblindheit würde an das Auge erinnern) empfehlen. Sollten aber diese v. Cyonschen Spekulationen, die jede Persiflage ersparen, wirklich nicht ausreichen, die empirischen Untersuchungen im Felde der Erkenntnislehre ad absurdum zu führen? Oder kann diese Lehre wohl verständlich machen, wie wir uns zur Unendlichkeit dieser merkwürdigen Grundempfindungen verhalten sollen? Haben sie etwa auch verschiedene Intensität?!

---

[1]) Weshalb Kant von reiner „Anschauung" spricht, ersieht man aus folgender Stelle der Anthropologie: „Der Sinn des Gesichts ist, wenngleich nicht unentbehrlicher als der des Gehörs, doch der edelste, weil er sich unter allen am meisten von dem der Betastung als der eingeschränktesten Bedingung der Wahrnehmungen entfernt und nicht allein die größte Sphäre derselben im Raume enthält, sondern auch das Organ sich am wenigsten affiziert fühlt (weil es sonst nicht bloßes Sehen sein würde), hiermit also einer reinen Anschauung (der unmittelbaren Vorstellung des gegebenen Objekts ohne beigemischte merkliche Empfindung) näherkommt." G.

Wir wissen nicht, ob das analoge Organ für die Zeit schon von der Psychophysik oder Physiologie entdeckt ist, möchten aber vermuten, daß der Magen bei Mensch und Tier vielleicht Aufschlüsse von ähnlicher Art geben könnte. Nicht bloß, daß er ein natürlicher Chronometer ist, dessen Angaben bei normalem Funktionieren selten versagen, so mag auch mit ihm zusammenhängen, daß unter Umständen Zeit, Raum und Bewußtsein überhaupt schwinden. Ob man aber durch solche Untersuchungen jemals Auskunft über antinomische Probleme erhält, wie sie z. B. in M. A. Sterns Übersetzung der Poissonschen Mechanik (Zusätze) erörtert werden, das dürfen wir wohl dahingestellt sein lassen. Freilich ist auch in neuester Zeit der Begriff des „Glücks" schon auf naturwissenschaftlicher Basis von einem unserer so merkwürdigen Naturphilosophen erörtert worden!

Baumanns Vergleiche Kantischer Lehre mit der modernen Physik und Psychologie beweisen, daß ihm das Problem der Kritik nicht klar vor Augen gestanden hat. Schreibt Baumann (S. 189): „Aber unser Geist ist trotz seiner Eigentümlichkeit durch Nerven und Gehirn und diese wieder durch das vegetative System in einem Grade bedingt, von welchem man vor wenigen Jahrzehnten keine Ahnung hatte," so kann keine Feststellung dieser Art die Logik oder die Kritik als transzendentale Logik berühren. Nicht einmal die dogmatische Metaphysik, sofern sie in einer Geisterlehre von allem Sinnlichen und Leiblichen nicht bloß absieht, sondern denkende Wesen als selbständig existierend behauptet, würde von diesen Fortschritten im mindesten erschüttert. Denn jene Beziehung zwischen Leib und Seele ist auch von ihr im großen und ganzen (nicht bloß im einzelnen) immer vorausgesetzt worden; sonst wären die Theorien vom influxus physicus, von der akzidentiellen Hilfe Gottes, von der prästabilierten Harmonie gar nicht erforderlich gewesen. Daß der Geist durch die körperliche Natur b l o ß „bedingt" sei, das wurde von vielen bestritten; sie gingen viel weiter und machten sie zur Ursache. Das Tatsächliche selbst konnte niemand übersehen. Christian Wolff sagt: „Wir wissen, daß nichts in der Seele vorgeht, dem

nicht zugleich eine Veränderung im Leibe zuträfe, absonderlich aber keine Begierden in der Seele hervorkommen, auch kein Wollen in ihr entsteht, wo nicht zugleich eine ihnen gemäße Bewegung im Leibe zu gleicher Zeit erfolgte." Ferner: Die Empfindungen der Seele und folgends auch die übrigen Gedanken richten sich nach dem Zustande des Leibes. Also hatte man doch damals und lange vor Kant mehr als eine Ahnung von diesem Verhalten. Wer jenen Zusammenhang von vornherein annimmt, kann doch durch Einzelheiten nicht überrascht und nicht in seinen Ansichten korrigiert werden.

Im Anschluß an obige Stelle zitiert nun Baumann: „Bei genauer Beobachtung zeigt sich, daß auch der psychisch intakte Mensch in seinem Verhalten wechselt, was feinfühlige Naturen selbst merken, während es bei anderen der Umgebung auffällt. Ist zu gewissen Zeiten die Auffassungsfähigkeit eine leichte, der Tatendrang, der Wille ein durch nichts gehemmter, so liegt es zu anderen Zeiten auf der Seele wie ein Alpdruck, und für beide Zustände läßt sich in der Außenwelt keine Erklärung finden. Auf Barometerschwankungen wurde (hierbei) schon Ende des 18. Jahrhunderts von Ärzten ein Gewicht gelegt." Wir fügen hinzu, daß Christian Wolff für solche Fälle empfahl, auf die genossenen Speisen zu achten, weil sie wohl Anlaß der Störung hätten sein können. Die Pythagoreer aßen keine Bohnen, weil sie, nach einigen, davon einen ungünstigen Einfluß auf den Geist befürchteten. Jedenfalls waren doch solche Dinge auch in früherer Zeit jedermann bekannt. Nach Baumann soll jetzt feststehen, daß hier „eine Analogie in der Breite der Gesundheit zum alternierenden Irresein (Manie — Melancholie) vorliegt". Der Sinn und Zweck seiner Ausführungen ist, geistige (innere) Störungen wider Kants Lehre vom intelligiblen Charakter geltendzumachen. Vorher war uns gesagt worden, daß der Geist durch Nerven und Gehirn, durch das vegetative Leben bedingt sei; für einen Geist ist das doch Außenwelt.

Aber in den sich bei Baumann findenden Gedanken äußert sich wiederum ein vollkommenes Mißverstehen. Das

Urteil Hoches: „Der Melancholiker hat ein ausgesprochenes Gefühl der Unfreiheit, der Maniakalische hat ein lebhaftes Gefühl der Freiheit. . . . Die Lehre vom intelligiblen Charakter, der hinter dem empirischen stecke, ist daher unbedingt zu verwerfen," behandelt Kants Lehre von der Freiheit wie eine *physikalische Hypothese*. Kant aber will nicht mehr zeigen, als daß sich Freiheit und Naturgesetzlichkeit *nicht widersprechen*. Keine bestimmte Erscheinung wird von ihm hypothetisch durch intelligible Verhältnisse erklärt, da sie von keinem Menschen objektiv erkannt werden. Längst war vor ihm eingesehen worden, daß der Mensch vom Objekt einen vollständigen Begriff überhaupt nicht haben könne; er durchschaut die Dinge nicht, also läßt sich auch jener Widerspruch nicht feststellen und einsehen. Kant zeigt nur die Grenze des Erkennbaren, und jene Annahme der Freiheit würde keine Naturwissenschaft stören, gesetzt, daß sie auch erdichtet sein sollte. Wir haben im sittlichen Leben nur *Zeichen*, die von der Vernunft erkannt werden und im Menschen noch etwas anderes als ein bloßes Naturwesen beurteilen lassen, obwohl wir auch ihn nur nach Gesetzen der Natur erkennen. „Denn, was die Phänomene der Äußerungen des Willens, d. i. die Handlungen, betrifft, so müssen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empirischem Gebrauche ausüben können, sie niemals anders als alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben, erklären." Durch jenes spekulative Resultat des Denkens aber wird nicht mehr geleistet als der Nachweis der Nichtigkeit des so oft behaupteten *Widerspruchs* zwischen Natur und Freiheit. Kein Mensch (auch Hoche nicht) kann sich unterwinden, diesen Widerspruch einzusehen.

Damit wird freilich kein Mensch gebessert; die Feststellung des alten Irrtums hat einen ganz anderen Zweck. Spricht aber Baumann von „moralischer Ausbesserung", so erkennt er jenen intelligiblen Charakter selber an; denn damit beurteilt er eben den Menschen an sich selbst und nicht das Wesen, das Naturgesetzen unterworfen ist. Die Freiheit ist für uns ein überschwenglicher Begriff, der zu

keinem konstitutiven Prinzip, ein Objekt und seine Realität zu bestimmen tauglich ist, aber sie gilt doch mit nicht minderer Gültigkeit als ein allgemeines regulatives Prinzip, das die „Regel der Handlungen nach einer Idee für jedermann zu Geboten macht." Daß diese Gebote jeweils mißachtet worden sind oder daß es unzurechnungsfähige Menschen gibt, hebt doch weder den Begriff der Verantwortlichkeit noch den der Zurechnungsfähigkeit, auch nicht den der Freiheit als notwendige praktische Begriffe auf. Jener Unterschied soll nur zeigen, wie die verschiedene Beurteilung über das, was geschehen ist, und das, was hätte geschehen sollen, ohne Widerspruch sich *denken* läßt, denn dieser Widerspruch ist das einzige, was gegen die *innere* Verantwortlichkeit jemals aufgeboten worden ist. Zu mehrerem aber ist kein Philosoph verpflichtet. Es ist wirklich genug geschehen, wenn gezeigt wird, daß jener Widerspruch bloß auf der Einbildung dogmatischer Betrachtungsweise beruht. Innere Verantwortlichkeit setzt Freiheit ebenso voraus wie Naturerkenntnis das Prinzip der Kausalität. So viel läßt sich einsehen. Erkennt Baumann, wie wir nicht zweifeln, diese innere Verantwortlichkeit an, so muß er auch für sie einen intelligiblen und das heißt einen unerforschlichen Grund denken, auch wenn der Mensch sich nicht einmal selbst nach ihm erkennen kann. Das wäre Sache eines Herzenskündigers.

Enthielte die Erscheinung, das nach Naturgesetzen Erkennbare, die Bedingungen in ihrer Totalität, wie es der Streit der dritten Antinomie voraussetzt, so ließe sich auch der Konflikt zwischen Natur und Freiheit nicht lösen. Wird also die Erkennbarkeit der Erscheinungen nach reinen Verstandesbegriffen oder, was dasselbe ist, ihre absolute Realität behauptet, so ließe sich aus den Beweisen der Antinomie strikt folgern, daß weder Beurteilung nach Gesetzen der Natur noch nach Gesetzen der Freiheit *denkbar* wäre. Die Rätselhaftigkeit aber, die bei jener Lösung des Widerspruchs übrigbleibt, liegt nicht in den Kantischen Gedanken, auch nicht in seinen Lehren, sondern im Gegenstande; es läßt sich einsehen, daß dieser an sich selbst unerforschlich ist.

Nach Gesetzen der Freiheit zu handeln, bedarf niemand dieser Spekulationen; wohl aber ist es wichtig, daß die empiristische Skepsis sie nicht wegvernünftle. Auch wird niemand Aufschluß über die Frage nötig haben oder fordern, wie Freiheit an sich selbst möglich ist. Wir haben früher behauptet, was Baumanns Widerspruch am anderen Orte gefunden hat: „Auch in dem Gebiete der praktischen Vernunft kann man Kant nicht eigentlich widerlegen. Man kann ihm ja nur sagen: Ich erkenne keine Pflicht an, und ich schlage die Hoffnungen aus, die du dir machst." (Kantkritik oder Kantstudium? Gotha 1901, S. 47.) Diese Worte halten wir aufrecht; wir sind aber überzeugt, daß Baumann der letzte wäre, Kant mit dieser Opposition gegenüberzutreten. Wer Kant widerlegen wollte, der müßte beweisen können, daß Freiheit, Gott, Unsterblichkeit unmöglich sind. Das kann kein Mensch, also braucht sich auch niemand im vernünftigen Glauben stören zu lassen. Der Sinn des Kantischen Sittengesetzes ist auch nicht erst durch Kant oder, wie Baumann schreibt, seit Bacon und Locke vorhanden; wie die Verstandesbegriffe und -Grundsätze in allen Erfahrungsurteilen, so ist er in jeder sittlichen Vorschrift, die jemals gegeben worden ist, enthalten. Wie Schiller mit Kant übereinstimmend schreibt, sind darüber nur die Philosophen entzweit, die gewöhnlichen Sterblichen aber immer einig gewesen. Selbst Platner, ein Gegner des kritischen Philosophen, schreibt: „Jedoch Kant will ja selbst nicht für den Erfinder dieses Moralgesetzes angesehen werden, welches seiner Natur nach so alt sein muß als — wenn auch nicht die Vernunft, doch die Philosophie. Aber ganz unstreitig gebührt ihm der Ruhm, es zuerst deutlich entwickelt und fruchtbar angewandt zu haben."[1])

[1]) Platner lieferte in folgenden suggestiven Ausführungen eine Hauptwaffe gegen Kant: „Der methodische Schulstolz rühmt sich in der Wissenschaft . . . der einzig wahren Methode. Er beruhet gewöhnlich in einer selbstdenkenden Einseitigkeit des Systems, bei der er ganz vergißt einesteils die Möglichkeit, dasselbe Ziel zu erreichen auf ganz verschiedenen Wegen, andernteils die Schwierigkeit, die allein wahren Prinzipien einer Wissenschaft zu erfinden und zu beweisen. . . . Daher die selbstgefällige

Bevor wir uns dem Fazit des Anti-Kant zuwenden, noch ein paar Worte über seine Bemerkung, daß Kant es nur in seinen gedruckten oder für den Druck bestimmten Werken fertigbrachte, „Kritizist" zu sein. Mit „Kantforschung" haben wir uns allerdings nie beschäftigt, wagen aber zu behaupten: es ist völlig ausgeschlossen, daß Kant von den Lehren der Kritik wieder abweichen konnte. Für höchst bedenklich muß es auch gehalten werden, aus nachgeschriebenen Heften auf den Charakter Kantischer Äußerungen zu schließen. Schon Wolff klagt, daß seine Zuhörer oft „ganz unrichtige und seinem Sinne ganz zuwiderlaufende Dinge aufgeschrieben, bei anderen für seine Meinungen ausgegeben, auch dann und wann Glauben gefunden haben". Bei Kant ist doppelte Vorsicht nötig, weil seine Gedanken leicht ins Dogmatische übertragen werden, wie das vielfach bei seinen Anhängern zu beobachten ist. Daher rührt der Streit unter ihnen. Kant änderte ja an der „Sache" nichts; nur der „Ton" wurde ein anderer. Was uns von festgestellten „Widersprüchen" bekannt geworden ist, grenzt ans Unglaubliche. So ist in Kants Be-

---

Meinung, daß durch die aufgestellte Methode die Wissenschaft erst ihr wahres Dasein erhalte; eine unduldsam verfolgerische, bald mit Spott, bald mit grober Arroganz gewaffnete Herabwürdigung derer, welche sie nicht anerkennen; die pedantische Besorgnis, daß ohne sie alles in dem Gebiete dieser Wissenschaft verloren und durch die Andersdenkenden das größte Unglück verhängt werde; und ein lächerlicher Enthusiasmus, der die ganze Welt zur Teilnehmung auffordert und das Interesse des Autors oder Professors darstellt als eine Angelegenheit des Menschengeschlechts" Trotz dieser so wahr und plausibel scheinenden Ausführungen fahren wir fort, zu behaupten, daß die Vernunftkritik den einzig möglichen Weg einschlägt, über Metaphysik zu entscheiden. Sonderbar aber ist, daß gerade Platner behauptete, er sei dem kategorischen Imperativ ganz nahe gekommen, wie er durch Abdruck eines Gesprächs zu beweisen versuchte. Noch sonderbarer aber werden diese Äußerungen, wenn man seine von Kant zitierten trefflichen Worte überdenkt: „Wenn die Vernunft ein Kriterium ist, so kann kein Begriff möglich sein, welcher der menschlichen Vernunft unbegreiflich ist. — In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt. Hier entsteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen." Von hier führt allerdings nur ein Schritt zur Kritik; dieser Gedanke Platners ist ein „allein wahres Prinzip".

merkung: die Grundbestimmung von etwas, das die äußeren Sinne affizieren kann, mußte Bewegung sein, die Lehre vom influxus physicus gefunden worden! Höfler ferner sah in dieser Äußerung das Grundprinzip der mechanistischen Weltanschauung. Und seine Worte stehen in der Kantausgabe der Berliner Akademie! Aus solchen Bemerkungen läßt sich erkennen, mit welchen Einbildungen die Gedanken Kants verglichen worden sind.

Wenn nun Baumann nach Vorlesungen von 1794 schreibt, die Welt sei nach Kant realiter ein Ganzes intelligibler einfacher Substanzen, welche in nexu reali stehen, so braucht man nur den „Ton" der Äußerung hinzuzufügen, um denselben Gedanken in der Kritik der praktischen Vernunft wiederzufinden. So *muß* man sich die Welt an sich selbst *denken*, um den *Widerspruch* zu beseitigen, der Gott die Verantwortlichkeit für die Handlungen der Menschen aufläd. *Beweisen* aber läßt sich dieser Gedanke so wenig, als er objektiv bewiesen zu werden braucht. Er zeigt nur, daß sich der Einwurf gegen philosophierende Vernunft beseitigen läßt, wonach sie (Bayle, Hume) die Verantwortlichkeit für die Handlungen der Menschen auf Gott überträgt.

Baumann kann sich gerade an diesem Mißverständnis davon überzeugen, wie unberechtigt es war, daß die deutsche Philosophie von Kant zu einer Spinozistischen Phase überging. Erfahren wir von Baumann, daß Schleiermacher Spinozist glaubte sein zu dürfen, da „nach Kant ja auch unsere Iche nur Erscheinungen sind", so sieht man deutlich, daß Schleiermacher trotz seiner Beschäftigung mit der „räucherigen Schwarte" weder von Kant kam noch zu Spinoza überging. Er kannte sie beide nicht. Jedenfalls hatte Spinoza selbst einen deutlicheren Begriff von der eigenen Lehre, als er den Ruf nach Heidelberg ausschlug. Schleiermacher ist niemals Spinozist gewesen, und er konnte es trotz der Hegelschen Rettung des Pantheismus auch als noch so frei gesinnter Theolog gar nicht sein. Auch konnte das „Nebeneinander zweier Welten, der Erscheinungen und der Dinge an sich", wenn es als

„logisch unerträglich" empfunden ward, nicht von Kant zu Spinoza führen, da dieser Unterschied beiden Lehren gemein ist. Wenn Spinoza die Welt als eine Substanz dogmatisch behauptet, wenn er sie zum Gotte macht, so beurteilt er sie an sich selbst, und offenbar ist dies Urteil ein ganz anderes, als dort, wo er täglich den Substanzbegriff in der Erfahrung anwandte. Spinoza und Leibniz waren dogmatische Gegner; sie wollten beide beweisen; Kant aber ist gar nicht mehr dogmatischer Philosoph. Jener Gedanke also hatte, obwohl er für den Unterschied zwischen Kant (auch Leibniz) und Spinoza charakteristisch ist, bei Kant eine völlig andere Bedeutung.

Diese Bedeutung zu finden, genügt, sich der Worte der Kritik zu erinnern: „Denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht." Wir glauben uns zu erinnern, diese Worte auch aus Baumanns Munde gehört zu haben, dessen Vortrag über Denken und Erkennen bei uns unvergessen ist. Eben dieser Unterschied macht die Erkenntnislehre neben der Logik nötig. Problematische Gedanken aber, die nur den Prüfstein der Logik aushalten, gibt die Kantische Philosophie nicht mehr als Lehre von Objekten aus; dadurch unterscheidet sie sich eben von allen Vorgängerinnen. Man findet auch schon bei früheren Philosophen eine Spur der Einsicht, die Kant hier herstellt — kein Wunder, da er ihre Gedanken bis zum Ursprung verfolgt hatte. Niemals aber würde die Skepsis dogmatische Beweise haben zerpflücken, die Irrtümer der Philosophen der Vernunft auf Rechnung stellen können, wenn sie die bescheidene Sprache Kants geführt hätten. Mit Recht wehrte sich die deutsche Philosophie gegen Spinozas Lehre, deren Fehler auch sonst von dogmatischer Seite richtig erkannt worden ist. „Nous avons une seule idée de substance," sagt Crousaz, „applicable à une infinité de sujets, mais cette idée seule et toujours la même est une idée vague et incomplette à laquelle aucun objet ne

répond précisément. Pour exister il faut qu'un objet renferme quelque chose de plus que ce que cette idée présente." Hier ist eine Spur richtiger Einsicht; der Dogmatiker, von dem die Worte herrühren, konnte dennoch Bayle, der unparteiisch den dogmatischen Vernünftlern entgegentrat, so mißverstehen, daß er ihn mit den ungerechtesten Vorwürfen überhäufte. Bayles Skepsis wies die Philosophen an die Offenbarung, die Kritik Kants aber verweist sie an die menschliche Vernunft, die allen Menschen gleich nahe ist. Kant stört niemanden in seinem Glauben; aber er macht vor historischen Überlieferungen nicht Halt. Hier gibt es in Wirklichkeit für die Philosophie nur einen Weg. Bayle sah in derselben Vernunft, die ihn, einen der scharfsinnigsten und unterrichtetsten Skeptiker, zur Aufdeckung dogmatischer Irrtümer befähigte, eine Quelle der Verwirrung; der deutsche Philosoph aber sah mit abschließender Kritik ein, daß in der Metaphysik mehr als in jeder anderen Wissenschaft ein völliger Friede durch die Vernunft allein möglich ist.

Zu dieser Höhe führt die aus dem Erkenntnisvermögen selbst abgeleitete Unterscheidung von Dingen an sich selbst und Erscheinungen. Durch sie werden Widersprüche aufgelöst, die sich der Mensch durch falsche Beurteilung seiner Objekte auf Grund einer mangels der Kritik unvermeidlichen Täuschung selbst gemacht hat. Meint Tiedemann, daß es keine Antinomien gibt, so würden wir diese Einsicht Kant verdanken; er hat sie aufgelöst, so daß sie nicht mehr verwirren. Aber diese Aufdeckung einer uralten Täuschung verlangt vor allen Dingen die Fähigkeit, mit abgezogenen Begriffen sicher umzugehen, d. h. ohne schwindlig zu werden. Von diesem Gesichtspunkte wäre auch das von Baumann (S. 191) zitierte Wort Hegels, wenn auch nicht unter allen Umständen für Gymnasialschüler, so doch für die Philosophie in etwas gemilderter Form zu empfehlen. In der Metaphysik hat sie es nur mit abgezogenen Begriffen zu tun; Hegel wiederholt auch nur das alte Pythagoreische: *χωρισμὸν ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὸ καλῶς φιλοσοφεῖν.* Da Kant die Kritik der reinen Vernunft geschrieben hat, so enthält dieser Rat-

schlag nichts Gefährliches mehr. Sie lehrt in der Tat, mit abgezogenen Begriffen auf sicherer Bahn einherzuschreiten, und macht dem blinden Herumtappen ein Ende. Hegel freilich würdigte die Kantische Vorsicht nicht, auf abstrakter Höhe die Wirklichkeit im Auge zu behalten.

Wir kommen nun zu Baumanns „Fazit": „Die Hauptstütze der Kantischen Lehre, die bloße Subjektivität der räumlichen, zeitlichen, eigentlich auch der Zahlbestimmtheiten der Wahrnehmungsdinge, ist nicht haltbar." Kant lehrt die empirische Realität von Raum und Zeit, er bringt sie zum Verständnis, bestreitet aber mit Recht die absolute. Dagegen kann kein Sterblicher einen Grund finden, während alle Überlegungen so gewiß für diese Einsicht sprechen, als niemand sie wieder verlieren kann, der nur den Gedanken erfaßt hat. Die Lehre sagt weiter nichts, als daß wir mit den Sinnen und nicht mit dem Verstande „anschauen". Raum und Zeit stellen nicht mehr vor als die allen Menschen notwendig gemeinsame Art unserer Anschauung; deshalb werden Raum und Zeit in der Mathematik und Chronometrie nicht aus bloßen Begriffen erkannt, und ebendeshalb enthalten sie für alle Wesen unserer Art Kriterien objektiver Erkenntnis. Worin Raum und Zeit in letzter Linie begründet sind, warum wir so anschauen, wie es der Fall ist, das läßt sich nicht beantworten, jedenfalls denken wir in einem solchen letzten Realgrunde nichts, was selbst Raum und Zeit wäre.

Wenn unsere Behauptungen außer den Kantischen Erörterungen noch weiterer Belege bedürfte, so würden sie in Baumanns „Anti-Kant" als Ergebnis neuerer Forschung zu finden sein. Er berichtet nämlich von der Geometrie: „Hilbert zeigt das Bestehen von fünf Axiomengruppen, die nicht in Widerspruch stehen, d. h. es ist nicht möglich, durch logische Schlüsse eine Tatsache abzuleiten, welche einem der aufgestellten Axiome widerspricht. . . ." Hieraus folgt unwidersprechlich, daß die Axiome nach dem Satze des Widerspruchs, wie man vor Kant dafürhielt, nicht einzusehen, geschweige, daß sie von ihm abzuleiten wären. Geometrische Axiome sind also synthe-

tische, nicht analytische Sätze. Nunmehr bleibt die Frage: Sind sie empirisch, oder sind sie a priori, gründen sie sich auf Induktion, oder sind sie Bestandstücke vernünftiger Einsicht, für die es nähere Bestimmungsgründe der Wahrheit nicht gibt? Das war früher das Kennzeichen des Axioms, daß es eines Beweises weder fähig noch bedürftig erscheint. Unsere letzte Frage ist gleichbedeutend mit der anderen: Gibt es eine reine Mathematik oder nicht? Beschäftigt sie sich mit leeren Hirngespinsten, deren Gewißheit nicht eingesehen, deren Realität nicht dargetan werden kann?

Früher erschien die Euklidische Geometrie, wie nicht bestritten wird, jedem Mathematiker evident. Lambert nennt sie sonnenklar. Wie erklärt sich diese Evidenz? Die empiristischen Theorien sind bis zur Vererbung (dem Spiegelbild des Angeborenseins) „fortgeschritten". Vererbter Irrtum, der uns gleichsam in den Gliedern (nach v. Cyon im Ohrlabyrinthe) steckt! So absurd ist die Lehre von angeborenen Ideen niemals gewesen, wenn sie auch im Ausdruck fehlte. Jene Theorien übertrugen beruhigt den Begriff der Krümmung, der nur bei Kurven und Flächen einen Sinn hat, auf den Raum, wo sie ihm keinen Sinn mehr geben konnten. Sie abstrahierten trotz der dogmatischen Metaphysik von Bedingungen der Einbildungskraft und glaubten doch noch im Besitze objektiv anwendbarer Begriffe zu sein.

Die Mathematiker verwechselten ferner die Bewegung in ihrer Einbildungskraft mit der Bewegung als Ortsveränderung. So ruhte dann die Mathematik auf der Mechanik und nicht umgekehrt. Das war trotz Newton ein Fehler. Es gibt Wahrheiten, die ursprünglich von jedem vernünftigen Menschen erworben werden können und auch erworben werden. Für solchen ursprünglichen Erwerb wird niemals eine andere Erklärung gegeben werden, als sie Kant dafür gefunden hat. Wird solcher ursprünglicher Erwerb als Bedingung für den empirischen Gebrauch erkannt, so wird damit gezeigt, daß sich in der Erkenntnis von ihm nicht absehen läßt. Alle Erkenntnis hebt

zweifellos wie beim Einzelnen, so in der Gesamtheit mit der Erfahrung an. Erst später löst der Mensch apriorische Begriffe aus ihr heraus und gerät dadurch in Versuchung, sie auch jenseits der Erfahrung zu gebrauchen. In der Metaphysik ist das mit allen Begriffen a priori jeweils geschehen; aber die hierdurch angestiftete Verwirrung mußte notwendig einmal zu der Untersuchung führen, die Kant geleistet hat. Daß aber nunmehr die Apriorität (das heißt die Vernunft) ganz oder teilweise geleugnet werden kann, beweist nicht mehr, als daß sich die Menschen selbst nicht mehr recht verstehen. Es wäre sonst nicht möglich, gegen die klarsten Vorstellungen von Raum und Zeit die empirische Psychologie, die keinen Schritt ohne sie zu tun vermag, aufzubieten. Raum und Zeit werden a priori in unserer Einbildungskraft beherrscht, und sie „passen sich der Wirklichkeit" nicht bloß an, sondern sie sind in allen Erfahrungen genau so enthalten, wie wir sie unabhängig von den Mängeln der Organe erkennen. Sonst ließen sich die Mängel dieser Organe nicht einmal bemerken und feststellen. Hegel machte Kant den Vorwurf der Empirie, weil dieser sich auf Tatsachen stützte. Heute aber verstehen wir nicht einmal den transzendentalen Standpunkt, der jene losgelösten apriorischen Begriffe zu der Möglichkeit der Erfahrung, in der man sie einst fand, wieder in Beziehung setzt. Daß man etwas in der Erfahrung finden kann, ohne daß sie selbst das Gefundene hervorgebracht haben müßte, wird kaum verstanden. Und doch ist diese Auffassung die einzige, durch die man apriorische Erkentnis und ihre Grenzen zur Einsicht bringen kann.

Niemals hätte sich ein Mathematiker über seine eigene Wissenschaft so täuschen können, wie es geschehen ist, wenn er sich selbst über den Begriff des Möglichen, wie Kant es getan hat, Rechenschaft gegeben hätte. Aus sogenannten „Geometrien", die logisch widerspruchsfrei sind, folgt für keine Möglichkeit das geringste. Sie sind für den empirischen Gebrauch unmöglich, denn hier entschied und wird immer über Möglichkeit die Geometrie entscheiden, deren Raum wir a priori kennen. Da

sollte der Astronom im Himmelsraume nach Axiomen suchen; als ob er nicht den Raum ganz genau kannte und kennen mußte, ehe er auch nur einen Blick ins Fernrohr warf. Sogar die Wahrscheinlichkeitsrechnung wurde herangezogen. Die kleinen Abweichungen der Messungen wurden noch innerhalb einer Grenze befunden, die die Abdankung des Euklidischen Raumes glücklich verhindert hat. Jetzt sagt uns Poincaré: „Die Euklidische Geometrie ist die einfachste an sich, — sie paßt sich hinreichend gut den Eigenschaften der natürlichen festen Körper an, dieser Körper, welche uns durch unsere Glieder und unsere Augen zum Bewußtsein kommen, und aus denen wir unsere Meßinstrumente herstellen." „Sie ist die einfachste", als ob irgendein Mensch auch nur als m ö g l i c h irgendeine andere behaupten und als ob die Einbildungskraft einer anderen auch nur folgen könnte! Sie paßt sich den Eigenschaften der festen Körper an; als ob der Raum der Geometrie etwas anderes wäre als eben der Raum, den die Körper einnehmen! Die Meßinstrumente, als ob von ihnen in der reinen Geometrie und für ihre Einsicht das mindeste abhinge! Die Glieder und Augen, aber wie kommen uns denn diese selbst zum Bewußtsein?

Welche Kette von Ungereimtheiten! Die Einbildungskraft des Mathematikers beherrscht den Raum, der mit uns unabtrennlich verknüpft ist; diese Einbildungskraft finden wir im inneren Sinne und sie ist keine andere, als sie von jedermann schon in der Wahrnehmung geübt wird. So viel läßt sich ganz sicher einsehen: Gibt man das Euklidische System auf, so ist es auf empirischem Wege niemals wiederzufinden. Ein anderes freilich noch weniger. Hier läßt sich auch nicht mehr disputieren. Die Grundtatsache für die Kantische Philosophie ist die Evidenz und objektive Gültigkeit der Mathematik. Kann beides im Ernste von einem Mathematiker aufgegeben werden? Welch ein „Fortschritt" aber in der Metaphysik, daß man trotz Pyrrho auch die Mathematik zweifelhaft machen kann!

Baumann fährt nun fort: „Der Substanz- und der Ursachbegriff hat etwas Formalapriorisches, aber der In-

halt muß stets aus der äußeren oder inneren Wahrnehmung genommen werden." Das ist Kantische Lehre, nur daß Kant das einschränkende „Etwas" nicht gebrauchen würde. Es sind schlechthin aprioriſche Begriffe, ebenso wie Größe, Realität und Modalität. Das folgt mit Notwendigkeit aus ihren Beziehungen zu logischen Funktionen des Urteils. Ist die Logik eine aprioriſche Wissenschaft, was selbst Hume nicht bestritt, so sind es auch diese Funktionen und jene Begriffe. „Die so gefaßten Begriffe", fährt Baumann fort, „sind aber auch objektiv verifizierbar an den aus ihnen zu ziehenden Folgerungen." Alle jene Begriffe, lehrt Kant, lassen sich in der Erfahrung durch Beispiele verifizieren; hier haben sie objektive Gültigkeit. „Das Gelingen im Gebrauche der Prinzipien a priori ist die durchgängige Bestätigung derselben in ihrer Anwendung auf Erfahrung." (Kant.) Was Baumann unter den aus diesen Begriffen zu ziehenden Folgerungen meint, verstehen wir nicht, es sei denn, daß dieser Kantische Gedanke untergelegt wird. Aus Begriffen lassen sich Folgerungen ableiten, wie es die Logik lehrt; aus den einfachen Begriffen Substanz und Akzidens, Ursache und Wirkung aber lassen sich an sich selbst keine weiteren Folgen ziehen. Sie lassen sich nicht einmal definieren. Wo man freilich diese Begriffe in Schlüssen gebraucht, kann man nicht durch sie zu falschen Folgerungen kommen, — es sei denn, daß man sie von den Bedingungen loslöst, unter denen sie allein Bedeutung und objektive Gültigkeit haben. Alle Gesetze der Natur stehen unter den Grundsätzen des Verstandes, zu denen die Analogien der Erfahrung gehören; diese geben „den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält; Erfahrung aber gibt den Fall, der unter der Regel steht."

Baumann scheint nun aber zu behaupten, daß sich diese Begriffe auch ohne ihre Bedingungen objektiv anwenden lassen. Er sagt: „Die Vernunft ist nur ein weitergeführter Verstand, und wie der Verstand trotz seiner aprioriſchen Formalbegriffe (Substanz, Ursache) mit der Wahrnehmung

objektiv operiert, so auch die Vernunft. Ebendadurch können auch die Fragen über die letzten Bestandteile der Natur, über Seele, über Gott als eventuell einheitliche Weltursache versucht werden, hängen aber in ihrer Beantwortung vom Stand der exakten Wissenschaften ab, welche im großen und ganzen in der Methode weitergearbeitet haben und weiterarbeiten, die durch Tiedemanns ‚Theätet' gegen Kant vertreten war." Diese Methode sei die Locke-Newtonsche mit geringer Ergänzung durch Leibnizens a priori im Substanzbegriff und dann im Ursachbegriff. Wir gestatten uns zunächst die Frage: Wo findet man die Lehrbücher, die über diese Methode systematisch Aufschluß geben, wie man das von einer Erkenntnislehre verlangen kann? Und woher rührt der heutige Streit über die Prinzipien, der seinesgleichen nicht in der Vergangenheit hat? Und wie läßt sich der Gegensatz Newton-Kant rechtfertigen, wenn Lichtenberg einst, wohl in Anlehnung an Kants Vorrede zur Kritik, schreiben konnte: „Ich glaube, daß man durch ein aus der Physik gewähltes Paradigma auf die Kantische Philosophie hätte kommen können"? Wäre denn dieser eminente Physiker ganz verblendet gewesen?

Kant selbst behauptet, daß „seine Methode dem Naturforscher nachgeahmt sei: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, *was sich durch ein Experiment bestätigen läßt.*" Freilich läßt sich dies Experiment nicht an den *Objekten* der Vernunft machen, aber die Antinomienprobe bestätigt hier nicht allein das Exempel, sondern sie befreit auch den Mathematiker von Zweifeln, wie sie sonst immer wieder mit unnötigen Schwierigkeiten und Verwirrungen auftauchen werden. Was ferner Locke anbetrifft, so verwirft Kant seine Methode nicht: „Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen und man hat es dem berühmten *Locke* zu danken, daß er dazu zuerst den Weg eröffnet hat." Nur wird dadurch den Fragen nach der Erkenntnis a priori kein Genüge getan. — Kant ahmte die Methode des Natur-

forschers in der Metaphysik nach; wie sollen nun die exakten Wissenschaften dazu kommen, mit „Tiedemanns gegen Kant" vertretener Methode weiterzuarbeiten? Hier ist nur eines richtig: Die exakten Wissenschaften sowenig als die Philosophie erkannten die eigene Vernunft in der Kantischen Lehre wieder, weil sie in der Metaphysik nichts als Zauberkünste sahen.

Baumann sagte uns: Die Vernunft ist nur ein weitergeführter Verstand. Das klingt an Kant an, der den Verstand durch die Vernunft führen läßt, im übrigen aber genau sagt, welche Leistungen er dem Verstande und der Vernunft zurechnet. Baumann erfüllt diese Forderung nicht. Es geht auch aus obiger Bemerkung Baumanns klar hervor, daß er sich um Kants Lehre vom Schematismus der Verstandesbegriffe gar nicht bekümmert hat. Diese Lehre enthält doch den Aufschluß darüber, wie man sich jener Verstandesbegriffe allein objektiv bedienen könne. In der Tat macht es einen Unterschied, ob ich für eine physikalische oder chemische Veränderung die Ursache bestimme, was jeder Mensch ohne weitere kritische Belehrung kann, oder ob ich zum Beispiel nach der letzten Ursache der Bewegung oder des Denkens überhaupt, vielleicht auch nach der Ursache aller Dinge überhaupt frage? Nenne ich sie eine absolute Ursache oder eine absolute Substanz, Begriffe, zu denen die Vernunft die Kategorien steigert, so habe ich nichts getan, als daß ich die Bedingungen aufhob, die sie sonst in jedem Gebrauch affizieren. Woher nehme ich nun die Prädikate, die mir sagen, was für ein Ding eigentlich gemeint sei? In der Welt, die ich kenne, finde ich sie immer bedingt. Wie kann ich ferner meine Behauptungen kontrollieren, wenn ich schon wagen sollte, die höchste Ursache als Intelligenz zu denken? Darf ich wirklich den Maßstab meines Verstandes anlegen, ein objektives Urteil über sie zu fällen?

Die Antwort auf jene Fragen soll nach Baumann vom Stande der exakten Wissenschaften abhängen? Tut er damit nicht einem Sokrates und Plato wie dem gemeinen

Menschenverstande unrecht? Baumann hat gewiß recht, wenn er in den exakten Wissenschaften auch ein Mittel innerer Kultur schätzt; jede Physikstunde kann ihren Beitrag zur Bewunderung der Weisheit leisten, die in der Natur herrscht. Aber Kant hatte nicht minder recht, als er bestritt, daß jemals die Idee Gottes aus dem, was wir wissen, bestimmt werden könnte. Man kann nicht einmal aus einer Uhr auf den Verfertiger schließen; sie könnte ja von Hansen, dem Astronomen herrühren, der von Haus aus Uhrmacher war, aber noch ganz andere Dinge verstand. Zweifellos kann sich der Mensch die Zweckmäßigkeit in der Natur nicht anders begreiflich machen, als durch die Idee einer Intelligenz, obwohl er nur seine eigene kennt. Wenn freilich sich jene höchste Intelligenz, wie Spinoza dafürhielt, zu der des Menschen verhält wie das Sternbild des Hundes zu einem Hunde, so kann er sich wirklich gar nichts mehr denken, — hier liegt das Unvermögen des Spinozismus, jemals die Gemüter zu erobern. Deshalb sind auch sogenannte Anhänger Spinozas niemals Anhänger seiner Lehre gewesen, wenn sie sich auch selbst dafür hielten. Ein Spinozistischer Dichter würde einen lebendigen Widerspruch darstellen. Wohl aber bot der Spinozismus immer Anlaß zu Mystik und Schwärmerei; der Dichter aber ist mit dem ersten Gleichnis, das er braucht, aus den Bahnen Spinozas heraus. „Alle Objekte, da, wo ihr Erkenntnis das Vermögen des Verstandes übersteigt," lautet eine Kantische Maxime, „müssen wir nach den subjektiven, unserer (d. i. der menschlichen) Natur notwendig anhangenden Bedingungen der Ausübung ihrer Vermögen denken; und wenn die auf diese Art gefällten Urteile (wie es auch in Ansehung der überschwenglichen Begriffe nicht anders sein kann) nicht konstitutive Prinzipien, die das Objekt, wie es beschaffen ist, bestimmen, sein können, so werden es doch regulative, in der Ausübung immanente und sichere, der menschlichen Absicht angemessene Prinzipien bleiben." Diese Maxime scheidet menschliches Philosophieren von jenen Versuchen, den menschlichen Verstand zu einem

göttlichen zu erweitern. Sie allein setzt uns in den Stand, die Ideen (und nicht ihre Objekte) für uns zu bestimmen.

Kant war weit entfernt, die wichtigen Momente, die im teleologischen Argumente liegen, zu entkräften, aber er hatte sehr recht, zu erklären: „Wenn man ... für die Naturwissenschaft und in ihren Kontext den Begriff von Gott hereinbringt, um sich die Zweckmäßigkeit in der Natur erklärlich zu machen, und hiernach diese Zweckmäßigkeit wiederum braucht, um zu beweisen, daß ein Gott sei: so ist in keiner von beiden Wissenschaften innerer Bestand; und eine täuschende Diallele bringt jede in Unsicherheit, dadurch, daß sie ihre Grenzen ineinanderlaufen lassen."

Wir sind fest überzeugt, daß Baumann sein eigenes Verhalten bei Kant wiedererkennen müßte, wenn er sich von Tiedemannscher Opposition freimachen wollte. Leistungen des Verstandes und der Vernunft zu unterscheiden, ist gar nicht möglich, ohne daß vorher die Kantische Lehre eingesehen wäre. Notwendig gehen Begriffe des Verstandes und Ideen der Vernunft in buntem Gemisch durcheinander, wenn jene durch die Kategorienlehre vorgenommene Ausmessung des Verstandes nicht vorangegangen ist. Die Kantische Kritik der reinen Vernunft ist ein Lehrbuch, das vom ersten Augenblicke an von den meisten falsch behandelt worden ist[1]); bei der sogenannten Weiterentwicklung der Philosophie wäre es nahezu ein Wunder gewesen, wenn es allgemein die verdiente Würdigung gefunden hätte. Erst die Selbstzerstörung der Philosophie, deren Zeuge jeder Bericht über die modernen Versuche ist, bei denen Kant neben Nietzsche genannt werden darf, kann wieder dazu führen, seine Höhe zurückzuerobern. Nur in Subtilitäten könnte das berühmte Buch vervollkommnet werden, auch in der Art der Darstellung; im übrigen aber ist das Buch fertiges Material zum Unterricht. Philosophie kann nicht so gewappnet wie Mathematik einherschreiten; Kants Lehre zu vervollkommnen, ist aber noch nicht an der

[1]) Hamans erste Frage nach dem Erscheinen des Buches, das er nach eigenem Bekenntnis nie verstand, war: Wo mag nur der Fehler stecken?

Zeit. Es ist wirklich zuviel in dem philosophisch dunklen Säkulum eingebüßt worden. Nunmehr haben wir in der Kritik der reinen Vernunft ein Gebäude, in dem uns Treppen fehlen. Die Ausbreitung der Philosophie in der allerletzten Zeit gar ist ein vollkommener Verdünnungsprozeß. Die Ansprüche sind immer geringer geworden. Deshalb möchten wir dringend widerraten, sich allzu früh an Verbesserungen heranzuwagen. Weit entfernt, daß in der Philosophie Fortschritte gemacht wären, sind wir hinter der Vergangenheit zurückgeblieben. Jede vorkantische Vernunftlehre kann das im Vergleiche zu modernen philosophischen Schriften beweisen.

Unsere Philosophie bietet den Anblick vollkommenster Skepsis. Wer das aus den historischen Darstellungen, wo die Verschiedenheit in toten Buchstaben nebeneinander präsentiert wird, nicht abzunehmen vermag, der versuche einmal, sich ein Parlament der Philosophen von heute vorzustellen. Da müßte Pyrrho Präsident, Sextus Empiricus Vizepräsident werden. Jeder von diesen merkwürdigen Parlamentariern bildet eine Partei für sich; die Verfassung aber, auf die sie sich alle angeblich verpflichtet haben, wäre dieselbe Vernunft, die ein jeder im Widerstreit mit allen anderen verleugnet. Daß sie mit Engelszungen reden, hilft ihnen nichts; jeder redet in anderer Sprache nur für sich; seine Beredtsamkeit bewirkt, daß sich seine eigenen „Meinungen" befestigen, aber jeder schmeichelt sich mit der Anerkennung der Zukunft. Pyrrho und Sextus haben nur über die Höflichkeit zu wachen und darüber, daß das verhüllte Bild der Vernunft des Schleiers nicht entkleidet werde. Ob der Anblick dieses Parlaments wohl einen Raphael begeistern könnte?

Über die literarischen Verhältnisse, die heute in der Philosophie herrschen, über die Mittel, mit denen heute auf das Publikum gewirkt wird, schweigen wir aus Achtung vor der Philosophie und vor unserem Gegner, den wir über dies ganze Getriebe hoch erhaben wissen.

Das Vertrauen zur Vernunft muß in der Tat ebenso wie jede Methode völlig verschwunden sein, wenn von jedem

einzelnen besondere Prinzipien vorgewiesen werden dürfen. Bayle und Kant nannten den Zweifel an der Realität der Außenwelt einen Skandal der Philosophie. Solche Zweifel bereiten nur dogmatischer Mystik den Boden. Transzendentaler Idealismus wagt nicht zu wissen und zu behaupten, was der Welt an sich selbst zugrunde liegt; davon haben wir nur Ideen. Die empirische Realität aber ist bei Kant so wenig in Frage, daß sie durch seine Lehre allein eingesehen werden kann. Es ist auch eine arge Zumutung, daß man bei Poincaré sich über Fragen unterrichten soll, die vor 100 Jahren bündig, vollständig und sachverständig beantwortet sind. Kann Baumann wirklich einen Fortschritt in den naiven Feststellungen Poincarés sehen, der jene Realität nur als eine Hypothese auszusprechen wagt, während ihm die Einheit der Natur keine Schwierigkeit macht?

Wir haben einen Vorzug vor der Vergangenheit, in der die streitenden Schulen in Wellenbewegungen periodisch aufeinander folgten. Kein Gedanke existiert, der sich nicht in früheren Zeiten in reiferer Form und Begründung nachweisen ließe. Die metaphysischen Versuche haben sich völlig erschöpft, aber der letzte, der von Bedeutung vorliegt, enthält einen sicheren Wegweiser für sie alle und vor allem einen Plan zu gemeinschaftlicher Arbeit, deren Früchte das heranwachsende Geschlecht so lange hat entbehren müssen. Bei dem herrschenden Chaos, das allen vor Augen liegt, gerät vor allem die Jugend aus einer Verwirrung in die andere. Überredung und eingebildetes Wissen, ewige Widersprüche und Streitigkeiten müssen bei ihr und in der Philosophie überhaupt unvermeidlich zur Skepsis führen. Sollten sich die Philosophen nicht vereinigen, einen solchen Zustand zu überwinden? Kant hat ihn klipp und klar vorausgesagt:

„Das Gelingen im Gebrauche der Prinzipien a priori ist die durchgängige Bestätigung derselben in ihrer Anwendung auf Erfahrung; denn da schenkt man beinahe dem Dogmatiker seinen Beweis a priori. Das Mißlingen aber mit demselben, welches den Skepticism veranlaßt,

findet nur in den Fällen statt, wo lediglich Beweise a priori verlangt werden können, weil die Erfahrung hierüber nichts bestätigen oder widerlegen kann, und besteht darin, daß Beweise a priori von gleicher Stärke, die gerade das Gegenteil dartun, in der allgemeinen Menschenvernunft enthalten sind. Die ersteren sind auch nur Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung und in der Analytik enthalten. Weil sie aber, wenn die Kritik sie nicht vorher als solche gesichert hat, leicht für Grundsätze, welche weiter als bloß für Gegenstände der Erfahrung gelten, gehalten werden, so entspringt ein Dogmatismus in Ansehung des Übersinnlichen. Die zweiten gehen auf Gegenstände, nicht, wie jene, durch Verstandesbegriffe, sondern durch Ideen, die nie in der Erfahrung gegeben werden können. Weil sich nun die Beweise, dazu die Prinzipien lediglich für Erfahrungsgegenstände gedacht werden, in solchem Falle notwendig widersprechen müssen, so muß, wenn man die Kritik vorbeigeht, welche die Grenzscheidung allein bestimmen kann, nicht allein in Ansehung alles dessen, was durch bloße Ideen der Vernunft gedacht wird, sondern endlich ein Verdacht gegen alle Erkenntnis a priori entspringen, welcher dann zuletzt die allgemeine metaphysische Zweifellehre herbeiführt."

Die Frage nach der aprioriischen Erkenntnis selbst kann nur a priori behandelt werden, d. h. in den Fragen der Vernunft entscheidet ausschließlich die Vernunft selbst. Das ist freilich ein mißlicher Zustand, aber wir Menschen können es nicht ändern, daß hier Zeuge und Richter dieselben sind. Zweifellos ist in allem empirischen Erkennen auch die Vernunft enthalten; zweifellos läßt sich jeder Vernunftgebrauch zum Bewußtsein bringen; ebenso zweifellos aber ist, daß trotz allen Streites in den Prinzipien eine völlige Eindeutigkeit und Bestimmtheit gefunden werden kann. Empirische Erkenntnislehre, empirische Morallehre, empirische Rechtslehre würden nichts leisten, als alte Irrtümer, alte Verfehlungen, alte Mißbräuche zu konservieren. Als Kant dogmatischer und skeptischer Philosophie entgegentrat, hatte er nichts zu tun, als ein Inventar aufzunehmen,

das er nach seiner Bedeutung für den Besitzer abschätzte. Solange das nicht systematisch geschehen war, konnte es auch Metaphysik nur in Versuchen geben — ohne Angabe der Grenze wußte aber eigentlich niemand für alle Fälle sicher, wovon eigentlich (ob von Objekten oder bloßen Ideen) die Rede war. Diese Grenze hat Kant im Erkenntnisvermögen selbst festgestellt, eine Bemühung, die er nicht für sich allein, sondern für die Philosophie vorgenommen hat. Die von ihm selbst gefundene Wissenschaft löste sich von seiner Person völlig ab, so daß ihr Urheber von ihr sagen konnte: „Seitdem ich Kritik kenne . . .“ Diese Kritik der reinen Vernunft ist Menschenwerk, aber sie ist und wird allezeit ein unwiderlegliches Buch bleiben. Kant ist der erste Metaphysiker, dem man Nachfolge leisten kann, ohne sich selbst durch blindes Nachahmen untreu zu werden. „Wer zuletzt lacht, lacht am besten,“ meinte einst der Philosoph. Aber er hätte auch mit Diogenes sagen können: „Man spottet meiner, ich aber bin es nicht, über den gelacht wird.“

Verlag von E. F. Thienemann in Gotha.

Critik der reinen Vernunft

von

Immanuel Kant,

Professor in Königsberg.

Erste Auflage. Riga 1781.

Faksimilierter Neudruck mit einem Geleitwort von Ludwig Goldschmidt.

1905.

In Halbfranz gebunden 14 *M*. Geheftet oder roh 12 *M*.

Marginalien und Register

zu

Kants Kritik der Erkenntnisvermögen.

Zur Erleichterung und Beförderung

einer Vernunfterkenntnis der kritischen Philosophie aus ihrer Urkunde

von

George Samuel Albert Mellin,

zweitem Prediger der deutschreformierten Gemeine zu Magdeburg.

Züllichau 1794 und 1795.

Teil I: Marginalien und Register zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Neuherausgegeben und mit einer Begleitschrift: **Zur Würdigung der Kritik der reinen Vernunft** versehen von **Ludwig Goldschmidt.**

Preis broschiert 6 Mark, eleg. geb. 7 Mark.

Teil II: Marginalien und Register zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — Kritik der praktischen Vernunft. — Kritik der Urteilskraft. Neuherausgegeben und mit einer Begleitschrift: **Der Zusammenhang der Kantischen Kritiken** versehen von **Ludwig Goldschmidt.**

Preis broschiert 6 Mark, eleg. geb. 7 Mark.

Druck der Engelhard-Reyherschen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Zur

Wiedererweckung Kantischer Lehre.

Kritische Aufsätze

von

Prof. Dr. Ludwig Goldschmidt,
Oberlehrer am Gymnasium Ernestinum in Gotha.

Gotha 1910.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengesellschaft.

Vorwort.

Die hier gesammelten Aufsätze wenden sich in erster Linie an ein allgemein gebildetes Publikum und sollen Verständnis und Würdigung Kantischer Lehre befördern. Sie geben den größeren Teil der von mir im letzten Jahrzehnt veröffentlichten Feuilletons und Abhandlungen, die in der Frankfurter Zeitung, der Beilage zur Allgemeinen Zeitung, in der Altpreußischen Monatsschrift und in philosophischen Journalen erschienen sind. Der Sammlung sind wenige bisher nicht gedruckte Arbeiten beigegeben. Dahin gehören Bemerkungen über Goethe, wie Notizen zur Charakteristik Schopenhauers und der zum 150. Geburtstage Schillers geschriebene Aufsatz: „Philosoph und Dichter". Als Anhang sind kleinere Besprechungen und gelegentliche Notizen mit abgedruckt.

Der Leser wird Einheit der Auffassung und des Zweckes finden, wenngleich sich die Veröffentlichungen über einen längeren Zeitraum verteilen. Alle streben, wie in derselben Zeit von mir ausgegangene philosophische Schriften, nach einem Ziele. Bisher sind die Vorurteile nicht überwunden, die gerechter, vor allem sachgemäßer Behandlung kritischer Lehre entgegenstehen. Hier Wandel zu schaffen ist erste Bedingung ihrer Wiedererweckung. Die Beschäftigung mit Kant hat zugenommen. Solange das Pythagoreische Schweigeverbot mißachtet wird, genügt das nicht.

Alle in den Aufsätzen und anderen Orts wegen Mißhandlung kritischer Lehren erhobenen Anklagen, ob sie mit unverständigem Lob oder mit ungerechtem Tadel begleitet ist, halte ich aufrecht. Wider vielfache an meinen Schriften geübte Scheinkritik behaupte ich auf Grund strenger Prüfung, daß die Kritik der reinen Vernunft eine vollkommen wahre, von jedem vernunftbegabten, zu solch abstrakten Untersuchungen angeleiteten Menschen ohne Beeinflussung durch Autorität einzusehende Lehre enthält, die weder bisher widerlegt, noch jemals durch Widerlegung umzustoßen ist. Ferner behaupte ich, daß dies Buch bis zum heutigen Tage von keiner Seite verbessert werden konnte, daß sich niemand aus der modernen, immer mehr anschwellenden Kantliteratur über seine Lehre zu orientieren vermöchte, weil ihre Urheber bestenfalls der Meinung gewesen sind, sie würden im weiteren Verlauf ihrer literarischen Laufbahn durch Ausfüllung ihrer Lücken zu vollem Verständnis kommen. Damit lassen sie ihre Leser an ihren eigenen Mißverständnissen — sie sind bei mangelnder Übersicht und mangelnder Einsicht in die Gliederung unvermeidlich — teilnehmen. Solche Schriften, die selbst aus modernen Darstellungen erst schöpfen, sind vollends unbrauchbar, weil sich in ihnen Mißverständnisse kumulieren, die meistens in Kants Lehre viel mehr hineinsehen, als sie wahrhafterweise geben kann und bei ihrer Einsicht in die Grenzen der Erkenntnis geben will.

Meine strikten Behauptungen, die den Anschein der Unbescheidenheit erwecken müßten, wenn sie nicht sehr bescheidener Arbeit entsprungen wären, decken sich nach einer Seite völlig mit denen von G. S. A. Mellin, über den der Leser Aufschluß erhält. Die Erklärungen Mellins sind in einem gegen die Kantstudien polemisierenden Aufsatze (S. 152 f.) wiedergegeben.

Für ein unverzeihliches Unrecht an der studierenden Jugend ist zu erachten, daß sie zur Kritik Kantischer Schriften und sogar zur Publikation ermuntert wird, ehe sich die Philosophie zu ihrem Verständnis durchgerungen hat. Mit dem Verständnis wird die volle Anerkennung namentlich der Kritik der reinen Vernunft notwendig verbunden sein.

Die Jugend lernt, wie das bei der alten Sophistik analog zu lernen war, über alle Kantischen Begriffe und Sätze irgendeine Meinung mit dem Anscheine besserer Einsicht äußern, wobei es ihr an Beispielen zu beliebiger Auswahl nicht fehlen kann. Kant vertritt bei diesen Unterweisungen die Stelle des „Phantoms", nur daß von Mäeutik seiner Gedanken, die eindeutig sind, nicht die Rede ist.

Die Kritik der reinen Vernunft ist als Lehrgegenstand unentbehrlich. Ihr Nutzen ist, abgesehen von der Kultur der Vernunft, die sie bezweckt, leicht vor Augen zu stellen. Sie befreit von der ganzen philosophischen Literatur des 19. Jahrhunderts einschließlich des genügsamen, aber nirgends genügenden Moderantismus mit seinen schalen Wahrscheinlichkeiten, einem Heer von unzureichenden Gründen, sie lehrt die vorhergehende würdigen und führt zur Anknüpfung des Studiums an jene arbeitsreiche Zeit vernünftiger Prinzipien, aus der sie selbst hervorgegangen ist.

Das Interesse an Taschenspielerstücken ist in dem Augenblicke erloschen, wo uns ihr Kunstgriff bekannt wird. Ähnlich verhält es sich mit unserem Anteil an den philosophischen Systemen der Metaphysik im 19. Jahrhundert. Mit dem Verständnis der kritischen Lehre schwindet jedes Interesse an diesen Gaukelwerken. Das gilt für Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer wie für jeden metaphysische Anmaßungen bietenden Schriftsteller. Wer beim Lesen einer Schrift schon am Ein-

gange die Täuschung bemerkt, auf der sie beruht, kann und wird auf sie, ohne an Einsicht und wertvoller Kenntnis einzubüßen, Verzicht leisten. Ebenso wird niemand von einer Schrift über Kant etwas lernen können, wenn ihm etwa gesagt wird, daß nach diesem Philosophen die Gesetzmäßigkeit in der Natur von der Willkür des Individuums abhängt. Das wäre Unsinn. Unsinn aber hat dieser große Mann nirgends behauptet. Einige unserer Aufsätze über den Monismus alter und neuer Zeit, die angehangenen kurzen Besprechungen zweier Kantschriften zeigen, wie leicht sich mit dem Probierstein Kantischer Grundsätze ein Urteil gewinnen läßt, das Zeit und Mühe fruchtlosen Studiums erspart.

Die Kritik der reinen Vernunft stellt sich nach erlangtem Verständnis als eine so einfache, so einleuchtende Lehre dar, daß sie schon in der Mittelschule parallel mit der formalen Logik, ihrem Seitenstück, zur Aufklärung, als Anleitung zum Selbstdenken gelehrt werden könnte und zur Verhütung späterer Anmaßungen gelehrt werden müßte. Wird sie getreu behandelt, der Lehrer kann sie aus der Vernunft des Schülers mäeutisch entwickeln, so vermag dieser mit ihren Gedanken den Maßstab für metaphysische Truggebilde und für ihre Gefolgschaft sinnloser, angesichts sonstiger Fortschritte skurriler Skepsis niemals zu verlieren.

Wir vertreten, daß Schiller wie Goethe die Kritik der reinen Vernunft nicht bloß verstanden, sondern auch ihre Lehren niemals aufgegeben haben. Bei diesem Werke heben ihre Abweichungen von Kant so wenig an, wie nicht wegzuleugnende, trotz des von Goethe gern bekannten „Ausgleichs der Gesinnungen" zwischen ihnen selbst verbliebene Streitpunkte. Alle ihre philosophischen Äußerungen erscheinen dadurch in einem veränderten Lichte. Sie dürfen nicht mit den

allgemeinen Formeln, in die das Mißverständnis Kantische Lehre gepreßt hat, verglichen werden. Aus unserem Aufsatz „Philosoph und Dichter" wird mit Schillers Zustimmung zugleich deutlich erhellen, wie naiv ein Urteil ist, das bei diesem einsichtsvollen und gefestigten Manne die Möglichkeit einer Wandlung durch moderne „Fortschritte" erwägt.

Goethe sah noch das Unheil in einer Epoche „forcierter Talente", das bei Lebzeiten Schillers erst im Anfangsstadium war. Die beiden von uns behandelten Spottgedichte „Der Metaphysiker" und „Die Weltweisen" zeigen, wie hoch Schiller über philosophische Anmaßung sich erhoben hatte. Goethe schrieb 1825 an Zelter: „. . . alles aber, mein Teuerster, ist jetzt ultra, alles transzendiert unaufhaltsam, im Denken wie im Tun. Niemand kennt sich mehr, niemand begreift das Element, worin er schwebt und wirkt, niemand den Stoff, den er bearbeitet. Von reiner Einfalt kann die Rede nicht sein; einfältiges Zeug gibt es genug."

Unsere Zeit krankt an den Folgeerscheinungen jener Epoche, die für den immer mehr vereinsamenden Goethe mit dem Tode Schillers beginnt. Beider Anteilnahme an der durch Kant hervorgerufenen Bewegung wird erst richtig, nicht bloß mit mechanischer Gegenüberstellung der Worte gewürdigt, wenn seine Lehre in ihrer ganzen Bedeutung erkannt, und wenn der Philosoph die eigene Arbeit wieder ernst zu nehmen bereit sein wird.

Dazu können die einsichtsvollen, bescheidenen, zur Zurückhaltung gemahnenden Worte Goethes einen Ansporn geben, die der Leser bei der Lektüre unserer Aufsätze vor Augen haben mag: „Von Aristoteles bis auf Kant muß man erst wissen, was diesen außerordentlichen Menschen zu schaffen machte, ehe man nur einigermaßen begreift, warum sie sich so viele Mühe gegeben."

Unseren zahlreichen „Neologen" aber, die über dem heißen Bemühen nach „neuer Weltanschauung", nach „neuen Idealen" und nach wer weiß welchen „neuen Werten" den unvergleichlichen, unvergänglichen Wert des Erbes verkennen, schrieb er in netter Parabel das Stammbuchblatt:

Ich begegnet' einem jungen Mann,
Ich fragt' ihn um sein Gewerbe;
Er sagt': Ich sorge, wie ich kann,
Daß ich mir, eh ich sterbe,
Ein Bauerngütchen erwerbe.
Ich sagte: Das ist sehr wohl gedacht,
Und wünschte, er hätt' es so weit gebracht.
Da hört' ich: er habe vom lieben Papa
Und ebenso von der Frau Mama
Die allerschönsten Rittergüter.

* *
*

Das nenn' ich doch originale Gemüter.

Gotha.

Ludwig Goldschmidt.

Inhalt.

Seite

Vorwort III

Kants Verse 1

Kant und unsere Zeit 6

Georg Samuel Albert Mellin 21

Kant und das Geistersehen 28

Der Grundgedanke der „Kritik der reinen Vernunft" in Goethes „Die Leiden des jungen Werther" 35

Kants Voraussetzungen und Professor Dr. Fr. Paulsen 40

Zum Texte der Kritik der reinen Vernunft

I. Eine Stelle der Vernunftkritik 77

II. Eine Textveränderung der Akademie-Ausgabe . . . . . 80.

Kant-Orthodoxie und kritische Freidenker 85

Kant-Orthodoxie wider Kant-Orthodoxie 155

Kants historische Entwicklung 177

Wie die Mathematik im 19. Jahrhundert die Metaphysik entdeckte . . . 192

Kausalbegriff und Kausalgesetz 196

„Ins Innre der Natur dringt kein erschaffener Geist" 210

Der Raum 219

Monismus und Naturgesetz von Ernst Haeckel 225

Die causa sui bei Spinoza 229

Monismus 234

Die „Wurzel" der „vierfachen Wurzel" des Satzes vom Grunde 239

Wie Schopenhauer Kant zitiert 244

Der junge Goethe über die Freiheit 248

Ein Rätsel Goethes 251

Seite
War Goethe Spinozist? 254
Philosoph und Dichter (Zum 10. November 1909) 265

Anhang.

Die Wünschelrute von Jakob Aymar 281
Die kritische Lehre von der Objektivität von Dr. Friedrich Kuntze . . . 284
Immanuel Kant von O. Külpe 284
Der Katholikentag in Würzburg 286
Kants Grab 287
Zum 100. Todestage Kants (12. Februar 1904) 288

Kants Verse.

(1908.)

Daß Immanuel Kant, der strenge Denker, sich auch in gebundener Rede versucht hat, wird den Wenigsten bekannt sein. Was von seinen Versen auf uns gekommen ist, beschränkt sich auf nur drei Druckseiten, die dem von Reicke namens der Berliner Akademie veröffentlichten Briefwechsel angehangen sind. Diese „Denkverse zu Ehren verstorbener Kollegen" sind deshalb nicht ohne Wichtigkeit, und sie verdienen weiteren Kreisen bekannt zu werden, weil sie uns die ganze Persönlichkeit mit solchen Gedanken vor Augen führen, die das *A* und *Ω* seiner Lehre bilden. Es ist auch seltsam, daß die Entwicklungs-Kantianer, wie man die wohl nennen kann, die alle Buchstaben des großen Philosophen nach einzelnen Jahren verfolgen und danach Periodeneinteilungen fertigstellen, diese Quelle bisher unbeachtet lassen konnten.

Man vergleiche nur die ersten und die letzten Verse. Auf Christoph Langhausen (Professor der Theologie und Mathematik, † 1770) finden sich Worte, in denen der Unterschied von Ding an sich und Erscheinung zum Ausdruck kommt:

Dem, der die äuß're Welt nach Maß und Zahl verstand,
Ist, was sich uns verbirgt, das Inn're dort bekannt.
Was stolze Wissenschaft umsonst hier will erwerben,
Lernt weise Einfalt dort im Augenblick: durch's Sterben.

Wieder ist es ein Professor der Theologie, Theodor Christoph Lilienthal († 1782), dem die Verse gelten:

Was auf das Leben folgt, deckt tiefe Finsternis,
Was uns zu tun gebührt, des sind wir nur gewiß,
Dem kann, wie Lilienthal, kein Tod die Hoffnung rauben,
Der glaubt um recht zu tun, recht tut um froh zu glauben.

Zwischen diesen beiden Kundgebungen liegt die „Kritik der reinen Vernunft", ein Buch, das in allen seinen Teilen nur auf die Einsicht abzweckt, mit der wir von Gott und der Unsterblichkeit der Seele etwas wissen können. Will man kurz ihr Resultat geben, so lehrt sie nichts anderes als den Unterschied von Wissen und Glauben, sie zeigt, was die Menschen als Objekt wirklich erkennen, und was sie nur auf ein Bedürfnis der eigenen Vernunft hin in subjektiv-menschlicher Weise, wenn auch noch so festiglich glauben. In der Tat ist diese Einschränkung nicht nötig, wo man etwas sicher weiß. Was uns durch den inneren und äußeren Sinn bekannt werden kann, das glaubt man nicht bloß, man kann es auch wissen. Kant kam aus der deutschen Schule des Rationalismus, der es sich zur Ehre rechnete, die Grundfesten der Religion durch die Vernunft zu erhalten. Diese Schule wollte durch zwingende Beweise eine Einsicht bewirken, wo die tiefgründigen Untersuchungen der Kritik nur feststellen konnten: Mit diesen Fragen ist menschlicher Witz an seinem Ende. Das sagen uns schon die an Langhausen gerichteten Worte, und doch unterscheiden sie sich von den 1782 geschriebenen in bemerkenswerter Weise. Kant hat, wie jeder denkende Mensch, sich mit jenen Problemen nicht als mit bloßen Schulfragen, sondern als mit solchen beschäftigt, die seine Person selbst tief berührten. Was kann ich von ihnen einsehen, was darf ich von ihnen mit dem Bewußtsein der strengsten Wahrhaftigkeit lehren? Er war sehr weit davon entfernt, seinen Zweifeln das Recht der Verneinung jemals einzuräumen. Wenn schon in der trotzigen Behauptung, die sich lediglich auf das eigene Gehirn berufen kann, eine Anmaßung liegt, wieviel mehr in der Verneinung. Woher soll der seine Gründe nehmen, der den vernünftigen Urheber der Welt, die Unsterblichkeit der Seele leugnet? Man kann aus Kants Persönlichkeit sehr wohl ableiten, daß er, was die Rationalisten seiner Zeit vertraten, niemals aufgab, und dennoch blieb er nicht der Rationalist in ihrem Sinne. Die Vernunft führt wohl zu Postulaten, Forderungen des Glaubens, niemals aber zum Wissen. Was Kant Christoph Langhausen nachrief, das glaubte er auch fernerhin.

Was stolze Wissenschaft umsonst hier will erwerben,
Lernt weise Einfalt dort im Augenblick: durch's Sterben.

Aber es änderte sich, wie es auch die Verse zeigen, der Ton, in dem er seine Überzeugung aussprach; er hat uns selbst gesagt: an der Sache fand ich nichts zu ändern. Und nur in einem Punkte zeigt seine spätere Philosophie eine charakteristische Wandlung, die wiederum mehr die Art angeht, seine Lehre zu verkünden, als ihren Gehalt selbst. Alles Spintisieren und Spekulieren führt in der Erkenntnis jener erhabenen Probleme höchstens zu der Überzeugung, daß unsere Kräfte unzulänglich sind, sie durch Aufschluß über ihre Objekte zu lösen. Wo liegt also eine Möglichkeit, jenen Ideen, die kein Sterblicher von sich weisen kann, selbst eine Bedeutung zu geben? Worin liegt die Gewißheit des Glaubens, den Kant doch aus keinem spekulativen Wissen herleiten kann? Ein höchst einfacher Gedanke spricht aus, was wohl sofort sich die Zustimmung des Lesers erobert. Der Glaube ist frei, er kann nicht geboten werden; es gibt keinen Glauben als Menschenpflicht, wohl aber läßt sich auf dem Bewußtsein frei erfüllter Pflicht ein vernünftiger Glaube aufbauen. Machet die Menschen erst gut, dann werdet ihr sie auch aufrichtig gläubig machen. Mit vollem Rechte der Vernunft fordern sie für die erhabenen Ideen, an denen sie das eigene Tun messen, einen vernünftigen Zweck, wenn auch keinen Lohn. Wo das Wissen versagt, da bleiben Glaube, Vertrauen und Hoffnung.

Was uns zu tun gebührt, des sind wir nur gewiß,
Dem kann, wie Lilienthal, kein Tod die Hoffnung rauben,
Der glaubt um recht zu tun, recht tut um froh zu glauben.

Die übrigen Denkverse behandeln naturgemäß ähnliche Themata, nur daß sie nach dem Beruf der Persönlichkeiten, die sämtlich Professoren der Rechte waren, einen anderen Gedanken in den Vordergrund treten lassen. Heute gilt er freilich fast als überwunden, der Gedanke des Naturrechts. Nicht die Gewohnheit, nicht die Erfahrung lehrt, was Rechtens ist; die Vernunft allein gibt ihm seine letzte Bestimmung. Wir wollen die Verse auf Karl Andreas Christiani († 1786) und auf Christian Renatus Braun († 1782) hier einfach wiedergeben.

Nicht was Tribonian, noch was das Landrecht spricht,
Nein, das Gesetz in uns, von Menschenrecht und Pflicht,

Das die Natur uns lehrt, hat Völker sonst erhalten,
Und Richtern war's genug, um dieses zu verwalten.
Dies ewige Gesetz trug Christiani vor.
Selbst lebt' Er ihm getreu, bis Er den Hauch verlor.
Jetzt wohnt Er da, wohin sich Themis aufgeschwungen,
Seitdem ein künstlich Recht sie aus der Welt verdrungen.

* * *

Was gibt den Leitstern in der Rechte Dunkelheit,
Ist's Wissen oder mehr des Herzens Redlichkeit?
War Rechttun niemals Kunst, die man studieren müssen,
Wie ward's denn schwere Kunst, was Rechtens sei, zu wissen?
Wenn nicht gerader Sinn dem Kopf die Richtung gibt,
Wird alles Urteil schief, das Recht unausgeübt.
Durch Redlichkeit allein, (BRAUN kann's im Beispiel lehren,)
Wird Kunst zu der Natur einmal zurücke kehren.

Von besonderem Interesse ist das Denkmal für Johann Ludwig l'Estocq († 1779). Nicht weil es einleuchtend wäre, was uns gewisse Historiker vom 18. Jahrhundert mit seiner vermeintlichen Gleichseherei glauben machen wollen, sondern weil hier Kant selbst das auf der Hand Liegende ausspricht. Vor einiger Zeit erschienen Kantvorträge, die dem 19. Jahrhundert als ganz besondere Entdeckung den Begriff der Individualität zusprachen. Das hatten die Früheren alle übersehen, daß jeder Mensch sich vom anderen unterscheidet. Ihnen erschienen alle Menschen gleich. Nun ja, in welchem Sinne sie „in der Erscheinungen Flucht den ruhenden Pol" suchten, hat uns das 18. Jahrhundert trefflich gelehrt, in den folgenden Versen wird auch für ein anderes Gebiet eine Art der Gleichmacherei angestrebt, an der uns noch heute gelegen sein könnte.

Der Weltlauf schildert sich so jedem Auge ab,
Wie ihn der Spiegel malt, den die Natur ihm gab.
Dem scheint's ein Gaukelspiel zum Lachen, dem zum Weinen,
Der lebt nur zum Genuß, der andre nur zum Scheinen.
Gleich blinde Torheit gafft einander spöttisch an;
Der tändelt bis ins Grab, der schwärmt im finstern Wahn.
Wird eine Regel nur dem Herzen nicht entrissen:
Sei menschlich, redlich, treu und schuldfrei im Gewissen!
(So lautet L'Estocq's Lob), das andre ist nur Spiel,
Denn Mensch und weise sein, ist Sterblichen zu viel!

Wir besorgen nicht, daß die schmucklosen Verse ein Lächeln bei denen hervorrufen, die sonst an gebundene Rede den ästhetischen Maßstab anlegen. Denn vor dieser Beurteilung sind sie durch ihren Ursprung geschützt. Sie wenden sich nicht an die Phantasie, sondern an den Verstand und an die nachdenkliche Vernunft, aber immerhin sind sie treffliche Zeugnisse für die Gemütsart des Mannes, der dereinst als ein Lehrer der Menschheit gefeiert wird, wenn die einfachen Gedanken seiner schwer verständlichen Werke in Leben und Lehre Eingang finden werden, so wie er selbst den Wunsch in seinem Nachruf auf Cölestin Kowaleski († 1771) ausgesprochen hat:

Die Lehre, welcher nicht das Beispiel Nachdruck gibt,
Welkt schon beim Unterricht und stirbt unausgeübt;
Umsonst schwillt das Gehirn von Sprüchen und Gesetzen,
Lernt nicht der Jüngling früh das Recht der Menschen schätzen,
Wird nied'rem Geize feind, vom Vorurteil bekehrt,
Wohlwollend, edel, treu, und seines Lebens wert.
Wenn dann gepries'ne Pflicht den Lehrer selbst verbindet,
Der Einsicht im Verstand, im Herzen Tugend gründet,
Wenn reine Redlichkeit, mit Wissenschaft vereint,
Dem Staate Diener zieht, dem Menschen einen Freund,
Dann darf kein schwülstig Lob, kein Marmor ihn erheben,
Er wird auch unberühmt in ihren Sitten leben.

Kant und unsere Zeit.

(1904.)

Französische Akademiker sollen einst über die Frage lebhaft debattiert haben: Woher mag es nur kommen, daß ein Wasserbehälter an Gewicht zunimmt, wenn ein *toter* Fisch ins Wasser getan wird, während der *lebendige* dies Gewicht nicht vermehrt? Da trotz Erschöpfung aller gelehrten Scharfsinnigkeit Einigung nicht zu erzielen war, kam einem Manne der nicht üble Gedanke, das Experiment vorerst einmal anzustellen, und siehe da — die zu erklärende Tatsache selbst erwies sich als unrichtig. Ob diese Anekdote selbst auf historischer Wahrheit beruht, kann dahingestellt bleiben; jedenfalls enthält sie eine allgemeine Lehre von vorzüglich einfacher Natur. Wenden wir sie einmal auf die merkwürdige Erscheinung an, mit der wir uns fast wie mit einer unausweichlichen Notwendigkeit abgefunden haben. Seit fast einem halben Jahrhundert herrscht unter den Philosophen ein heftiger Streit. Sie machen sich dabei ob ihres Scharfsinnes höfliche Verbeugungen, werfen sich aber beständig Mißverständnisse vor und einigen sich nicht.

Aus wundersamer philosophischer Romantik, dieser Zauberei im wissenschaftlichen Gewande spät erwachend, rieb männiglich sich die Augen, genau wie es Goethe einst vorausgesagt hatte: „Es ist nun schon bald zwanzig Jahre, daß die Deutschen sämtlich transzendieren; wenn sie es einmal bemerken, müssen sie sich verwunderlich vorkommen.“ Als nun auch die letzten Invalidenwachen der ungeheuerlichen, in der Luft erbauten Systeme dahinsanken, richtete sich der Blick auf Immanuel Kant und seine Lehre zurück. Nur war dieser Blick noch immer umflort, wo in diesem nüchternen Manne der Ausgangspunkt jener Systeme selbst gesehen worden ist. Sein Kampf war ebensosehr gegen die mit Begriffen und Grundsätzen

träumende Vernunft, wie gegen die Skepsis gerichtet, die ihrem eigenen Ursprung und d. h. der Vernunft zu Leibe rückt. Seit jenem stolzen „Zurück auf Kant" ist aber der Streit um seine Lehre nicht zur Ruhe gekommen, noch mehr, er ist kaum um eine Spanne fortgerückt. Hier leidenschaftlich verteidigt, dort mit überlegener Miene geschmäht, genießt allerdings der große Königsberger den Ruf eines tiefen und scharfen Denkers; der Phrasen sind Legion, wonach sich die Gegenwart mit ihm unter allen Umständen auseinandersetzen müsse. Aber die Nürnberger henkten niemanden, bevor sie ihn hatten.

Kants Lehre nun gemahnt selbst an jene Anekdote der Akademie. Jahrtausende hindurch haben nachdenkliche Köpfe über Dinge an sich selbst, d. h. über Gegenstände gegrübelt, die sich offenbar jeder menschlichen, durch die Sinne vermittelten Kontrolle entziehen. Wo das Wesen der Welt durch *eine* Substanz oder durch ihrer *zwei*, wo es durch *unendlich viele*, sei es geistige oder materielle, durch Monaden oder Atome erklärt werden sollte, da handelte es sich nicht um sinnlich wahrnehmbare Gegenstände, sondern um Gedankendinge, wie man sie sich dem sinnlich Wahrnehmbaren, den Erscheinungen, zugrunde liegend eben *nur* dachte. Hier werden spiritualistische Prinzipien verfochten, dort materialistische, die mit Hypothesen der Physik selbst nicht verwechselt werden dürfen. Die Physik beschäftigt sich mit der Natur, aber diese selbst soll durch jene Hypothesen erklärt werden. Wir sehen, daß von Anbeginn der Metaphysik ein empiristischer Philosoph, wie Aristoteles, Entelechien und ein großer Naturforscher und Mathematiker neuerer Zeit, wie Leibniz, in Übereinstimmung mit jenem großen Vorgänger Monaden behauptete, weil sie sich die Welt ohne geistige Prinzipien nicht verständlich machen konnten. Aber die Geschichte lehrt leider, daß alle metaphysischen Erklärungsversuche an der Menschheit selbst gescheitert sind. Keiner hat jemals vollkommen zu überzeugen vermocht, obwohl es die Philosophen immer zur Metaphysik wie zu einer „entzweiten Geliebten" zurückgetrieben hat. Skeptiker haben auf die Widersprüche der streitenden Systeme immer wieder hingewiesen, weil es wider die Vernunft geht, daß sich bekämpfende, mit gleich gewichtigen Gründen auftretende Lehren zugleich recht haben können, aber diese sich auf die Vernunft gründende Skepsis war doch töricht genug, dieselbe Vernunft für den Mangel an Urteils-

kraft der Philosophen verantwortlich zu machen. Da trat Immanuel Kant den Streitenden mit der Frage gegenüber: Ihr streitet euch über Dinge, die ihr euch nur denkt und die ihr niemals in der Erfahrung finden könnt. Ist es denn überhaupt möglich, daß der Mensch über solche Gedankendinge objektiv, d. h. bestimmt und für jede Intelligenz ebenso bindend zu urteilen vermag, wie wir das hinsichtlich der Gegenstände tun, die wir täglich vor Augen haben? Sind denn jene Gedankendinge Objekte für den Menschen, oder sind sie es nicht? Kant nannte seine Lehre Idealismus und zeigte, daß die im Haupte entspringenden Ideen ihren sehr vernünftigen Gebrauch im Tun, Erkennen und Fühlen nachweisen können, wenn man sich nur nicht beifallen läßt, über ihre Gegenstände zu streiten, als ob man eine Entscheidung herbeiführen könnte.

Es liegt uns hier zunächst nicht daran, über die Kantische Lehre zu urteilen, wir können vorerst ganz dahingestellt sein lassen, ob sie wahr ist oder nicht. Jedenfalls wurde sie mit ruhiger Sicherheit, ohne Deklamation und Überredungskünste behauptet. Die Art der Darstellung hat in der philosophischen Literatur vielleicht nur bei Aristoteles ihresgleichen. Kant erhoffte der Menschheit ein Vermächtnis von unvergänglichem Werte zu hinterlassen, das er den Philosophen dringend ans Herz legte. Peinlich, wie kaum ein zweiter wissenschaftlicher Mann, gibt er Gründe für jede seiner Behauptungen, von denen er überzeugende Kraft sich um so mehr verspricht, als er jedem bestimmten Urteil über Dinge außerhalb unserer Sphäre ausweicht. Mit nie versagender Geduld gibt er auch in Briefen jede Auskunft, die man von ihm fordert, und als sich in der Öffentlichkeit verständnislos Widerspruch auf Widerspruch geltend macht, weist er die Angriffe in eingehenden polemischen Erörterungen zurück. Freunde seiner Lehre treten öffentlich für sie ein, und sie behaupten von sich selbst ein vollkommenes Verständnis der Kantischen Gedanken. Wir nennen hier nur G. S. A. Mellin, den Magdeburger Prediger, und den Hofprediger Schultz in Königsberg, beide auch mathematisch interessierte Persönlichkeiten, was nicht ohne Wichtigkeit ist. Ohne eine Einsicht in das allgemeine Verfahren der Mathematik ist Kants Lehre kaum verständlich, so leicht auch ihre Resultate selbst jedem Menschen von gesundem Verstande begreiflich zu machen sind. Kant selbst stand bei der Übernahme der Professur die für Mathematik

und die für Metaphysik zur Wahl; Schultz war Professor der Mathematik, von Mellin weiß man, daß er beständig mit mathematischen und physikalischen Problemen beschäftigt war. Bieten beide Persönlichkeiten durch ihren über allen Zweifel erhabenen Charakter eine Gewähr für Aufrichtigkeit und ferner auch für die Möglichkeit des Verständnisses, so liegt überdies für beide das Kantische Zeugnis vor, der seine eigenen Gedanken in ihren Schriften wiedererkennt. Diese Männer haben gezeigt, daß sie sich in einer Weise mit Kants Lehre beschäftigt haben, mit der keine moderne Arbeit, von wem sie auch stamme, den Vergleich aushält.

Wie stellt sich nun die Nachwelt gegenüber solchen Zeugnissen zu Immanuel Kant? Sie weiß und erkennt mit vielem Wortreichtum an, daß sich mit der Vernunftkritik eine Revolution vollzog, wie sie ihresgleichen in der Geschichte nicht gehabt hat. Niemand möchte diese aufklärende Tat eines furchtlosen Mannes missen; man preist mit den schönsten Worten einen Denker, auf den das Vaterland wie die kultivierte Welt stolz ist, und doch stehen wir noch immer vor der Frage: Hat Kant Wahrheit nur für einen Tag, oder Wahrheit, die nicht bleicht und vergeht, für alle Zeiten gelehrt? Ist sein von ihm so oft angepriesenes System dem Schicksal all seiner Vorgängerschaft verfallen? Um diese Fragen herrscht noch heute, nachdem hundert Jahre ins Land gegangen sind, ein lebhafter Streit. Wer ihm indessen mit einigem Nachdenken und mit dem Wunsche nach Klarheit eine Weile zugesehen hat, dem kommt notwendig ein Bedenken: Immanuel Kant, ein Denker von unvergleichlicher Schärfe, sollte wirklich alle die groben Fehler gegen Logik und Wirklichkeit begangen haben, die ihm heute so leichthin vorgehalten werden? Ist denn das wirklich die Lehre Kants, um die hier gekämpft wird, oder liegt etwa eine Täuschung, ähnlich wie bei den französischen Akademikern, schon über das Objekt zugrunde?

Die Streitenden sind zumeist Lehrer der Philosophie. Wie sollte denn nur ein wissenschaftlich verantwortlicher Mensch und gar ein Philosoph über die Kantische Lehre schreiben und lehren dürfen, ohne sie zu verstehen, ohne genau zu wissen, was sie will und womit sie ihre Behauptungen begründet? So der unbefangene, der eingeweihte Leser aber wird fein lächeln. Wir selbst wollen uns

durch folgendes Zitat aus einer modernen Kantschrift zunächst der Antwort entheben. Es heißt da: „Lichtenbergs Wort, daß jeder immer nur seinen Homer, seinen Horaz und seinen Shakespeare lese, gilt sinngemäß auch von Kant. Daher gibt es ebenso viele Kantausleger, als es Kantleser gibt.“ Und nach diesem Proömion zieht nun derselbe Autor über die „zahlreichen Widersprüche, Unklarheiten und Willkürlichkeiten“ seines Kant mit aller Tüchtigkeit und Tapferkeit los, die von der modernen Kritik großgezogen worden ist. Lichtenberg hatte einst behauptet: „Ich glaube, daß man durch ein aus der Physik gewähltes Paradigma auf die Kantische Philosophie hätte kommen können.“ Dieser feine Kopf muß hier zu einem mißverstandenen Zitate herhalten, das freilich selbst an dieser falschen Stelle eine „Hekatombe wert“ ist. Lichtenbergs Spott wäre auch hier berechtigt. Nicht bloß ein einziges Phantasiegebilde ist es, mit dem die moderne Philosophie und Kritik im Streite liegt, es sind ihrer sehr viele, so viele, als es Kantausleger gibt. Kant kämpft also nicht mit seinen Gegnern und sie nicht mit ihm; die Freunde und Feinde des Philosophen liegen mit ihren eigenen Hirngespinsten in Fehde. Es ist immer der alte von Kant aufgedeckte Fehler, Subjektives für objektiv (z. B. Ideen für ihre Gegenstände) zu nehmen, der sich auch hier wiederholt. Bis zu dieser Stunde ist die moderne „Kantforschung“, da sie forscht, wo sie studieren sollte, auch nicht über einen der Grundbegriffe der Kritik im klaren, selbst über den Titel des Werkes fehlt ihr noch der Aufschluß. Nur hindert das gar nicht, daß ein jeder von diesen merkwürdigen Forschern eines Tages in die Lüfte fliegt, anstatt sich im Gehen zu üben. Wir werden mit Gemälden beglückt, denen nicht die Spur einer scharfen Zeichnung zugrunde liegt. All den „geistreichen“, „scharfsinnigen“, „tief eindringenden“, „gedankenreichen“ Werken muß immer ein anderer Kant den Hintergrund geben. Lichtenberg aber hätte auch ohne Ironie einem jeden Leser seinen Homer, seinen Horaz und seinen Shakespeare zuerteilen können. Bekanntlich waren das Dichter, die sich an die Phantasie des Lesers wenden, um sie zu freiem Spiele anzuregen. Ganz anders der Philosoph, der uns von den Gebilden willkürlich schaltender Einbildungskraft durch scharf abgemessene Begriffe und Gedanken befreien soll. Wenn also heutzutage jeder Kantausleger und jeder Kantkritiker den eigenen Kant, jeder einen an-

deren unter das scharfe Messer seines Witzes nimmt, so hat diese Anatomie an einem Luftgebilde mit Wahrheit und Irrtum des einen Kant, wie er einst unter den Sterblichen einherwandelte, nicht das mindeste zu schaffen.

Wir haben uns vor einiger Zeit die Mühe genommen, in einer besonderen, gegen Professor Friedrich Paulsen gerichteten Schrift: „Kantkritik oder Kantstudium?" (Gotha 1901) den Nachweis zu erbringen, daß seine Beurteilung sich nicht mit Immanuel Kant, sondern mit „dem eigenen Schatten" herumschlägt. Paulsens Kantbuch hatten wir gewählt, weil es in der tapferen Aburteilung völlig unverstandener Gedanken einen gewissen Höhepunkt anzeigt. Leider aber ist die von uns gekennzeichnete Erscheinung nicht vereinzelt, sie ist typisch. Unter Kantianern und Nichtkantianern sind wenige, die dem Berliner Lehrer der Philosophie einen Vorwurf zu machen berechtigt wären. Mit einem Schlage kann das auch nicht anders werden, weil Kant in seinen Untersuchungen die ganze philosophische Durchbildung seiner Zeit beim Leser voraussetzt. Solange also eine gründliche Durcharbeitung Kantischer Schriften nicht allgemein geworden ist, sollten sich namentlich durch ihren Beruf verantwortliche Personen des Urteils enthalten. Wie über philosophische Fragen überhaupt, so kann man sich leicht über sein Verständnis Kants täuschen. Wird indessen auf die Täuschung hingewiesen, so ist sehr sicher von jedem zu entscheiden, ob Fühlung vorhanden ist oder nicht. Mit aller Schärfe gilt ferner der Schluß von dem allgemein in öffentlichen Schriften herrschenden Wirrwarr auf den akademischen Unterricht, der in seine Lehre einführen soll. Gar kein Wunder. Auch der Begriff der für wissenschaftliche Behandlung philosophischer Fragen nötigen Schulung ist uns verloren gegangen. Nicht etwa tiefere philosophische Einsicht, sondern die äußerst geringen an die Oberfläche gewöhnten Ansprüche bringen es mit sich, daß die philosophischen Schriften wie Pilze aus der Erde hervorsprießen. Wir haben sehr viel Feuer, aber kein Licht; Berge von Schlacken, aber kein Erz.

Eine bekannte moderne Zeitschrift bringt oft sehr instruktive Gegenüberstellungen von Bauwerken alter und neuer Kultur. Wir wollen ihr Beispiel einmal hier nachahmen. Vor hundert Jahren wurde von einem nicht ganz urteilslosen Manne über die Kritik der Urteilskraft geschrieben: „Der Kritik der Urteilskraft bin ich eine

höchst frohe Lebensepoche schuldig. Hier sah ich meine disparatesten Beschäftigungen nebeneinandergestellt, Kunst und Naturerzeugnis, eins behandelt wie das andere, ästhetische und teleologische Urteilskraft erleuchteten sich wechselsweise.

Wenn auch meiner Vorstellungsart nicht immer dem Verfasser sich zu fügen möglich werden konnte, wenn ich hier und da etwas zu vermissen schien, so waren doch die großen Hauptgedanken des Werkes meinem bisherigen Schaffen, Tun und Denken ganz analog, das innere Leben der Kunst, sowie der Natur, ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus war in dem Buche deutlich ausgesprochen."

Hier spricht offenbar eine Persönlichkeit, die sich in den Kantischen Gedanken wiedererkennt, die an der Beobachtung und Erkenntnis der Natur wie an dem Wesen der Kunst in gleicher Weise interessiert war. Wieviel Gewicht das Urteil haben mag, schätze der Leser selber. Die Worte sind von Goethe, der sich in ganz anderer Weise mit Kant beschäftigt hat, als es heute üblich ist, und der wohl zu ermessen imstande war, ob Kant das Wesen von Kunst und Dichtung richtig beschrieben hatte. Und nun das „Gegenbeispiel". Über dasselbe Kantische Werk lesen wir in einem neuerdings erschienenen vielgepriesenen Buche: „Die kritische Ästhetik liegt durch dünne Begriffsassoziationen mit der Kritik der Naturteleologie verknüpft in der Kritik der Urteilskraft vor." „Die dritte Kritik zieht nun genau die Form der Vorgängerinnen an, und damit bricht die ganze Schematik der Kritik der reinen Vernunft über die Untersuchungen des Schönen und der Kunst herein, mit Kategorientafel und Deduktion, sogar die Methodenlehre taucht zum Schluß auf, freilich nur als leere Überschrift, wie es denn auch die anderen sind. Man sehe den bunten Inhalt, der sich unter dem Titel der Deduktion vereinigt findet: zuerst eine seitenlang hin- und hergezerrte Deduktion, die nichts deduziert, sodann die Lehre vom Natur- und Kunstschönen, endlich die Lehre von der Kunst, den Bedingungen ihrer Schöpfung und ihrer Einteilung. Oder man achte auf die Verwendung des Kategorienschemas zur Gliederung der Exposition der Merkmale des Schönen und Erhabenen. Verquerer ist niemals ein vorher fertiges für einen völlig anderen Zweck (!) gemachtes Schema einem Inhalt angezogen worden." Wir erfahren zum Schluß einer Gesamtbeurteilung, in der Oberflächlichkeit und Verständnislosigkeit mit-

einander wetteifern, daß in demselben Werke, das Goethe zu obigen Worten begeisterte, fruchtbare Gedanken von dem „Dorngestrüpp des geschnörkelten Schematismus“ an der freien Entfaltung gehindert werden, und der wundersame Historiker, der Ursache und Wirkung durcheinanderwirft, verkündet uns, daß sich Kant auf „den Boden der neuen Ästhetik des Herder-Goetheschen“ Zeitalters stellt, während beide Männer sich als Kants Schüler selbst ansahen.

Der Leser vergleiche einmal diese beiden Urteile; das zweite stammt nicht etwa von einem Gegner Kants, sondern von einem seiner „Freunde“, der sich das „größte Verdienst“ um seine Philosophie erworben haben soll und der mit Goethe ebensosehr auf du und du zu finden ist. Hier muß doch wohl entweder bei Goethe oder bei unserem Philosophen von heute irgend etwas nicht in Ordnung sein. Und noch ein Wort über Goethe. Von seinem Spinozismus hören wir allerorten und er mag wohl in jugendlichen Zeiten ihm angehangen haben, nur ist er nicht in den Irrtümern sein Leben lang stecken geblieben. Das läßt sich mit aller Sicherheit beweisen. Es waren auch bei Goethe keine leeren Redensarten, wenn er von dem „herrlichen Kant“, von „unserem alten Lehrer“ spricht und bekennt, daß er mit der Kantischen Lehre „immer mehr zusammenwuchs“. Freilich kann die Spuren dieses Einflusses nur wiedererkennen, wer Kant wirklich verstanden hat, was viel mehr besagen will, als heutzutage angetroffen wird. Angesichts des allgemeinen Votums der Philosophie wird es nun nicht wundernehmen, daß über das Verhältnis Goethes zu Kant in einer sehr bekannten, recht flott geschriebenen und preisgekrönten Biographie des Dichters sich nur folgende Worte finden: „Er (Goethe) studiert Kant: überall sucht er den Erscheinungen auf den Grund zu gehen, das Skelett, den festen Kern aufzusuchen. Dem Mann, der die Dinge sehen wollte, wie sie sind, mußte es wichtig sein, die Frage erörtert zu sehen, wie weit denn überhaupt der Mensch das könne. Wenn Goethe später an Schiller schreibt, jeder Vortrag, jede Methode sei schon hypothetisch, so ist das ganz im Sinne Kants. Aber sein Zweifel bleibt eine Stufe oberhalb der philosophischen Skepsis des Königsberger Philosophen stehen. Dem Vortrag, der Methode, all dem, was der Mensch von Eigenem hinzutut, mißtraut er; den Sinnen mißtraut er nicht, und daß auch in unserem Sehen und Hören schon Hypothese sei,

das konnte Kant ihm nicht wahrscheinlich machen." Nun sind das sowohl, was Goethes als auch Kants erkenntnistheoretische Auffassungen angeht, lauter Irrtümer, die wir freilich dem von der Philosophie beeinflußten Literarhistoriker nicht so hoch anrechnen können. Welche Verwirrung aber wird in den Köpfen des Publikums hervorgerufen?

Wir wenden uns mit unseren Behauptungen nicht an philosophisch geschulte, aber an gebildete Leser. Ein jeder vermag einzusehen, daß der Streit um eine völlig unverstandene Lehre ebenso sinnlos ist, wie der jener französischen Akademiker um die Erklärung einer „Tatsache", die nirgends als in ihrem Kopfe existierte. Gab Kant Lehren und nicht etwa beliebige Einfälle, so ist auch das dem Philosophen oft vorgeworfene Schillern in so verschiedenen Farben nicht ihm zuzuschreiben, sondern denen, die ihn mit ihren ungeübten Augen sehen. Das allgemein gebildete Publikum wird häufig auch von philosophischen Schriftstellern um Gehör gebeten; ihm kann wohl nützen, wenn es vor den neueren Darstellungen und Beurteilungen Kants gewarnt wird, die sich selbst mit den vorhandenen unvollkommensten Schriften des 18. Jahrhunderts über denselben Gegenstand nicht vergleichen lassen. Ohnedies erscheint verwunderlich, daß gebildete Leser sich noch nicht gegen die Flut philosophischer Essays in unseren Journalen aufgelehnt haben. Die populäre Darstellung wissenschaftlicher Fragen ist eine schöne Sache, leider weiß aber niemand zu sagen, wo denn eigentlich die strenge Wissenschaft sich aufhält, deren philosophische Resultate dem großen Publikum mundgerecht gemacht werden sollen. Wenn Schriftsteller wie Nietzsche zu den Philosophen gezählt und von ihnen kritisiert werden können, so beweist diese Tatsache allein, daß es eine Philosophie wissenschaftlichen Gehaltes und Ernstes nicht mehr gibt. Wer das bestreitet, den braucht man bloß um ein sicheres Resultat von allgemeiner Anerkennung unter den Philosophen zu ersuchen. Es gibt keines, und doch soll die Philosophie als Richterin in letzter Instanz über Fragen der Wahrheit entscheiden. Absurd ist es aber, wie es hin und wieder geschehen ist, den Namen Nietzsche in irgendeiner Frage gegen Kant in die Wagschale zu legen. Philosophische Genies hat uns Kant ja in folgenden Worten so treffend gekennzeichnet:

„Wenn aber jemand sogar in Sachen der sorgfältigsten Vernunft-

untersuchung wie ein Genie spricht und entscheidet, so ist es vollends lächerlich; man weiß nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um sich so viel Dunst verbreitet, bei dem man nichts deutlich beurteilen, aber desto mehr sich einbilden kann, oder mehr über das Publikum lachen soll, welches sich treuherzig einbildet, daß sein Unvermögen, das Meisterwerk der Einsicht deutlich erkennen und fassen zu können, daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Massen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemessene Erklärungen und schulgemäße Prüfung der Grundsätze) nur Stümperwerk zu sein scheint."

Wie bekannt, steht an der Pforte des Kantischen Lehrgebäudes seine Theorie vom Raume. Wenn man sie verstanden hat, so erklärt sie nicht bloß die Geometrie, sondern auch die ganze vorkantische Metaphysik. Der Geometer spinnt seine Wissenschaft aus seinem Haupte, aber das ist nur verständlich, wenn seine sinnlich eingeschränkte Einbildungskraft ursprünglich über die Eigenschaften des Raumes verfügen kann. Jene Kantische Idealität des Raumes sagt nun weiter nichts, als daß der letzte Grund, den sich der Metaphysiker von den Erscheinungen denkt, nicht wieder Raum, mit Kantischem Wort, daß der Raum nicht von absoluter Realität ist. Diese Welt der Erscheinungen aber ist so wirklich, wie wir sie kennen, und Kant lehrt diese Wirklichkeit verstehen. Es liegt nicht in dem Zwecke dieses Artikels, näher auf diese Fragen einzugehen; die Lehre Kants ist für den, der sie versteht, so sicher, daß er sie niemals wieder aufgeben kann. Das hindert gar nicht, daß sie von sehr bedeutenden Männern mißverstanden worden ist. So haben Gauß und Helmholtz die Gedanken des Königsberger Philosophen vollkommen verkannt, und die moderne Physiologie hat sich mit einem „Raumprobleme" befaßt, bei dem schon die Frage absurd gewesen ist. Hier werden Fragen nach der Apriorität der einzelnen (doch stets vertauschbaren) Dimensionen aufgeworfen, so daß zweifelhaft wird, ob die Stereometrie eine andere Art der Gewißheit bietet, als die Lehre von ebenen Gebilden. Neuerdings hat gar ein sonst verdienter Physiologe, von Cyon, den Nachweis zu erbringen versucht, daß er Kants Lehre durch Untersuchungen des Ohres widerlegt habe. Im Ohr hat von Cyon den sechsten Sinn, den Raumsinn, entdeckt, im Ohr findet sich die Grundlage der Geometrie, und alle seine Behauptungen sind,

wie der Gelehrte erklärt, so sicher wie die Naturwissenschaft zurzeit nur sein kann. Nun liegt allerdings allen unseren äußeren Sinnen der Raum zugrunde; es ist keine Empfindung auf Äußeres zu beziehen, wenn man den Raum nicht schon voraussetzt. Aber was jedem Sinne zukommt, kann doch kein Sinn für sich sein, so wenig etwa die Farbe, da sie jedem Pferde zukommt, ein besonderes Pferd für sich ist. Kurz, es liegen hier nicht allein starke Denkfehler, sondern auch grobe Mißverständnisse der Kantischen Lehre vor, von denen der Physiologe einen falschen Begriff hat, wenn er sie zu bekämpfen wähnt. Wir beanstanden keineswegs die von Cyonschen Experimente, aber alle seine vom „Standpunkte moderner Wissenschaft" gezogenen Folgerungen und Schlüsse, die zum Teil die ärgste dogmatische Metaphysik überbieten [1]). Keineswegs treffen sie Kants Lehre, noch weniger aber erklären sie die Geometrie Euklids, die, wie jede Stunde mathematischen Unterrichts im Gymnasium beweist, einen Beglaubigungsschein von physiologischer Seite weder erhalten kann, noch nötig hat. Nach solchen völlig fruchtlosen Bemühungen werden wir uns nicht wundern, wenn die Physiologie uns nächstens noch mit einigen anderen Sinnen überrascht, wenn sie vielleicht dereinst Tugend, Recht und Weisheit in den Organen des menschlichen Körpers nachweist. Möglich, daß eine tiefere Einsicht in die Funktionen des Magens hier Aufschlüsse erteilen könnte. — Ich bemerke hier nur nebenbei, daß Kant die berühmte „Frage" nach mehrdimensionalen Räumen und die einer „höchsten Geometrie" in vorsichtiger Weise schon in einer frühen Schrift erwogen und daß er sie im eigenen Entwicklungsgange völlig überwunden hat. Der Mathematik läßt sich nichts wegvernünfteln und sie ist an sich selbst ebenso sicher, als jede empirische Wissenschaft, Physik und Physiologie, ihre Wahrheit schon immer ebenso voraussetzt, wie den Raum, in dem empfun-

1) M. Isserlin zitiert aus von Cyon in der „Zeitschrift f. Philosophie und philos. Kritik": Der Punkt, wo alle Richtungsempfindungen zusammentreffen, ist eben das unteilbare Bewußtsein. Das selbstbewußte Ich, in dem die Richtungen des Raumes sich kreuzen — ist das, was „keine Teile oder Ausdehnung hat". Gegenüber diesen Behauptungen ist Cartesius' berühmte Lehre von der Zirbeldrüse eine naturwissenschaftlich vorzüglich fundierte Hypothese. Die logischen Schnitzer liegen aber so auf der Hand, daß auch der nicht tiefer orientierte Leser sie finden kann.

den wird. Bis zu dieser Stunde hat den Raum noch kein Mensch weder gerochen, noch gehört, geschmeckt, gefühlt, gesehen, aber jedermann hat alle von den Organen vermittelten Empfindungen im Raume geordnet. Alles, was in der Frage des Raumes Interesse hat, bringt Kant zu völliger Einsicht trotz aller illustren Namen, die sich ihm entgegengestellt haben. Noch mehr. In allen diesen Lehren gibt es keinen Einwurf, der nicht schon von Kant selbst oder von jenen oben genannten Männern Mellin und Schultz mit triftigen Gründen zurückgewiesen worden wäre. Es hat sich im 19. Jahrhundert keine Tatsache ereignet, die Kants Lehre aufzuheben vermöchte, und wer sie verstanden hat, sieht ein, daß sich keine ereignen konnte. Wie bekannt sollten die Astronomen damit betraut werden, über die Geometrie des Euklid durch Messung großer Dreiecke empirisch zu entscheiden. Aber der Astronom sucht nicht Eigenschaften des Raumes; er kann nur messen, wofern er dieser Eigenschaften von vornherein sicher ist. Wie hier von naturwissenschaftlicher Seite eine vollkommen verkehrte Welt statuiert wird, so herrscht sie in der kritischen Beurteilung Kants durchweg. Wir haben hier nur einen Punkt berührt, aber dieselbe Unsicherheit, dieselbe falsche Kritik besiegt noch täglich einen Philosophen auf allen Seiten seiner Tätigkeit, der langdauernden Irrtum durch gründliche Untersuchung zu heben versprach. Hackländer schilderte einst eine amüsante Manöverfigur, einen Rittmeister, der im vernichtenden Artilleriefeuer wacker mit seiner Schwadron standhält. Nota bene im Scheingefecht, und seine Kameraden benannten den hundertmal Getöteten mit dem Spitznamen des seligen Rittmeisters. Von seiner Art sind die meisten Argumente, die sich eines Sieges über Kant rühmen; was in neuerer Zeit hinzugekommen ist, zeigt immer törichtere Gestalt, wie das etwa der sechste Sinn im Ohre beweisen mag.

Immanuel Kant hat einst die Kritik der reinen Vernunft einem preußischen Kultusminister, dem Freiherrn von Zedlitz, gewidmet, der ihm nicht bloß durch den „erhabenen Posten eines Beschützers", sondern durch das Interesse eines „Liebhabers und erleuchteten Kenners" an dem „Wachstum der Wissenschaften" beteiligt schien. In neuester Zeit haben wir den Namen Kant erfreulicherweise aus dem Munde des Kaisers und auch seines Kanzlers vernommen. Als

größter Philosoph einer ruhmreichen Zeit, die erst mit seinen Werken wieder völlig verstanden und gewürdigt werden kann, schmückt er das Denkmal Friedrichs des Großen. Nur rechnete der bescheidene, in sich selbst gefestigte Königsberger Gelehrte nicht auf das „Schattenwerk" des Ruhms, vielmehr lag ihm im Interesse der Menschheit daran, verstanden zu werden. Seine Vaterstadt trägt den Namen einer Stadt der reinen Vernunft, allerorts aber müht man sich zu beweisen, daß es eine solche reine Vernunft gar nicht gibt. Mathematiker und Naturforscher tasten die Notwendigkeit grundlegender Prinzipien an, Juristen verschmähen den Begriff der Freiheit, d. h. der inneren Verantwortlichkeit des Menschen; das Naturrecht, auf das alles statutarische Recht in letzter Linie gegründet sein muß, ist eine längst überwundene Schimäre. Alles empirische Entwicklung! Da mag doch an der Zeit sein, an die dem Menschen verliehene Vernunft zu erinnern, die an dieser Entwicklung auch ihren Anteil hat und haben soll. Was sollte nur hindern, diese Vernunft nach ihren Leistungen zu untersuchen und zu prüfen, was sie kann und was ihr niemals gelingen wird? Goethe konnte einst in der Philosophie den Polarstern nicht finden, beide Männer haben ihn da entdeckt, wo er sicher zu bestimmen ist — in der eigenen Brust. An dem Wiederfinden ihrer Bahnen hängt mehr als das bloße Interesse am Wissen, geistige und sittliche Kultur ist mit Kants Lehre gleichermaßen zu fördern.

Jene hohe Stelle aber, der Kant einst als einer Beschützerin der Wissenschaft seine Arbeit anbefahl, würde freie Forschung nicht beeinträchtigen, wenn sie dem Unterrichte in der Kantischen Lehre größere und ganz andere Aufmerksamkeit widmen wollte als bisher. Tradition allein kann die Erhaltung philosophischer Lehrstühle nicht sichern; ihr Recht zu existieren ist weder aus der Dunkelheit der Metaphysik, noch aus der vermeintlichen Unverständlichkeit Immanuel Kants abzuleiten. Und dieser Mann ist schwer, aber so sicher zu verstehen, als ein Mensch sich selber verstehen kann.

Alle sind sie entwichen des Lebens Schatten, verschwunden
Sind mir die Menschen, und klar stehet der Mensch nur vor mir.

Es gibt keinen größeren Genuß, als bei Goethe und Schiller die Spuren des Kantischen Geistes zu verfolgen. Wer vermöchte

noch heute die „Idealwelt" mit so wenig Worten im Sinne des großen Idealphilosophen zu charakterisieren, wer kann in den beiden Zeilen des Distichons das Kantische System wie sie vor Augen führen:

Ein Unendliches ahndet, ein Höchstes erschafft die Vernunft sich,
In der schönen Gestalt sieht es verkörpert der Blick.

Von philosophischen Lehrern soll Wahrheit gelehrt werden, das ist eine öffentliche und berechtigte Forderung. Niemandem ist freilich eine philosophische Auffassung durch einen, wenn auch noch so berühmten Namen aufzunötigen. Aber von jedermann, der über Kant lehrt, ist billig zu verlangen, daß er seine Schriften wirklich beherrscht. Wer als Schüler zur Universität zieht, kann gern auf die ganze nachkantische Philosophie verzichten; lernt er nur Kant verstehen, so erschließt sich ihm alle frühere und spätere Metaphysik. Er hat ein Recht auf eine Erschließung des Kantischen Systems, wie es von Mellin und Schultz einst begriffen worden ist, und kann im Interesse seiner Einsicht auf den Kant verzichten, den der Dozent bei den jetzigen Zuständen zufällig sein eigen nennt. Sonst wird er durch den Widerspruch unter seinen Lehrern noch verwirrter, als er ohnedies durch die Handbücher der Philosophie notwendig werden muß. Wer daran zweifeln sollte, werfe nur einen Blick in den neuesten „Grundriß der Geschichte der Philosophie" von Überweg-Heinze. Wohl dem Verfasser, wenn er in seinem Buche selbst so etwas wie einen Grundriß zu einem Gebäude entdecken konnte. Andere werden hier nur ein Labyrinth sehen, in dem sich kein Mensch zurechtfinden kann. Philosophischer Dilettantismus aber, wie er von naturwissenschaftlichen Forschern ausgeht, ist nur eine Folge der von der Philosophie verlorenen Position.

Es muß in Zukunft dafür Sorge getragen werden, daß Kants Lehre ohne voraufgegangenen Verfälschungsprozeß vorgetragen wird. Liegt einmal den Lehrern die Pflicht ob, die sie ihrer eigenen Verantwortlichkeit schuldig sind, über Kants Schriften schulgemäß und präzis zu berichten, so sind sie auch genötigt, sich über ihre wahre Bedeutung zuvor zu belehren. Solange das nicht geschehen ist, kann niemand auf Schulen Kant lesen lernen. Er schrieb einst nicht für „Lehrlinge", sondern für „zukünftige Lehrer". Es ist Zeit-

vergeudung, die mit dem Interpretieren eines Schriftstellers getrieben wird, den niemand ordentlich verstanden hat. Sein Bild im heutigen Streite aber hat mit dem Originale kaum etwas mehr als gewisse unverstandene Bezeichnungen gemein, in den Sinn seiner Schriften ist niemand eingedrungen. Täglich hören wir Klagen über Kants Schreibweise; aber äußere Gründe verhindern heute das Verständnis zuletzt. Kant schrieb in einer Sprache, wie wir sie noch heute sprechen. Unsere philosophische Ausbildung ist den Schriften des 18. Jahrhunderts nicht mehr gewachsen, jede Kontinuität mit der Vergangenheit ist durch eine Periode des Wahns unterbrochen, sodaß sich unter den philosophischen Denkern unserer Zeit so leicht eine Gemeinschaft nicht herstellen kann. Das Band der Schule ist aufgelöst. Nicht in Kants Darstellungsform, sondern in seinen Gedanken liegen die Schwierigkeiten. Die Lehre ist viel einfacher, als man sich denkt, und doch tausendmal schwieriger, als sich die heutige Philosophie träumen läßt. Einst sprachen wir einen Matrosen, der in holländischen Diensten eine malaiische Frau geheiratet hatte. Er hatte sie inzwischen verlassen. Gefragt, ob er mit ihr noch in Verbindung stehe, antwortete der gute Mann: „Ach, wie große Buchstaben ich auch machen wollte, lesen würde sie meine Schrift doch nicht können.“ Auch diese Anekdote hat ihre sinngemäße und leichte Anwendung. Indessen läßt sich das Lesen Kants, wenn auch unter großen Anstrengungen, so doch unter Mitwirkung der eigenen Vernunft mit aller Sicherheit erlernen. Bei ernsthaftem Studium schwinden alle Nebel, die heute das wahre Wort des weisen Mannes verhüllen.

Georg Samuel Albert Mellin.

(1901.)

Mit dem illustren Namen Immanuel Kants wird für alle Zeiten das Gedächtnis des Mannes verbunden sein, auf den hier hingewiesen werden soll. Wer ist Mellin? fragt der Leser mit Recht; steht es doch dahin, ob er jedem Kantforscher bekannt ist. Es gilt hier etwas gutzumachen. Mellin sagt von sich selbst in schlichten Worten: „Ich rechne mir nur als Verdienst zu, Kants Lehre verstanden und vollkommen widerspruchsfrei gefunden zu haben.“ Mehr noch, er tritt dafür in seinen Schriften den Beweis an. Indessen, wer kann heute diese Aussage selbst kontrollieren? Der Streit der Auffassungen verlangt eine unparteiische, kompetente Instanz, die über dem Kampfe steht. In der Tat wird ein klassisches Zeugnis jene Worte belegen. Immanuel Kant selbst wird uns sagen, daß er von Mellin wie von keinem anderen verstanden worden ist.

Einige einleitende Worte über die Kantische Lehre und ihr Schicksal mögen vorangehen. Man ist ihr so wenig als der hundertfältig benutzten, herablassend gelobten Arbeit Mellins vollkommen gerecht geworden. Immanuel Kant führt zum erstenmal das Problem der Metaphysik in eine feste wissenschaftliche Bahn. Der Preis und Erfolg vieljähriger, planmäßiger Arbeit stellt die Vernunftkritik ihren Urheber unmittelbar den beiden größten griechischen Denkern an die Seite. Wie Aristoteles das bei Plato zur Schwärmerei gesteigerte Vertrauen zur Vernunft teilt, die Phantasien aber herabstimmt, so folgt Kant Leibniz' Spuren mit nüchterner, wahrhaftiger Kritik. Kant erneuert das Schauspiel der klassischen Epoche erhabener Philosophie. Der Weise von Stagira ist sein Vorbild, bei dem wahrhafte Arbeit der metaphysischen Dichtung folgt. Kant träumt nicht mehr die Träume

dogmatischen Schlummers; nüchtern und wach setzt er alles wissenschaftliche Mühen daran, den in höheren Regionen sich verlierenden Philosophen die allen gemeinsame Welt der Wahrheit und Wirklichkeit zurückzuerobern. Hume hat ihn selbst erweckt. An dem von dem Engländer geschlagenen „Funken" entzündet sich das helle Licht, an das unser Blick noch immer nicht völlig gewöhnt ist. Die Skepsis hatte immer recht, wo sie auf die schier unaustragbare Fehde der Dogmatiker hinwies. Aber den Grund dieser Erscheinung selbst erkannte sie nicht. Hier setzt Kant mit einer völlig neuen, von niemand auch nur geahnten, von ihm aber vollkommen überlieferten Wissenschaft ein. So einfach ihr Grundgedanke dem erscheint, der sich seiner bemächtigt hat, so schwer ist er erworben.

Das Spektrum metaphysischer Versuche ist nur aus dem Eigenlichte menschlicher Vernunft, aber doch vollkommen verständlich. Bei restlosem Verständnis dieses Gedankens löst sich die Binde von den Augen, die vom ewigen Widerstreit ihren freien Blick verloren haben. Trotz aller historischen Wandlungen, an denen das eigene Gemüt teilnimmt, wird eingesehen, daß in der Metaphysik ein lösbares Problem vorliegt. Über Wissen und Nichtwissen kann der Mensch selbst entscheiden. Die strenge Prüfung ihrer Fragen ist eine Pflicht der Philosophie.

Die Metaphysik will tiefer in das Wesen der Dinge eindringen als die Physik; sie forscht in einem Reiche, das sich dem Blicke und dem Verstande entzieht. Wo ist die Grenze der Physik, wo ist der Anfang der Metaphysik? Hier kann nur derselbe Gerichtshof entscheiden, der immer von ihr selbst angerufen wird, die eigene reine Vernunft. Indem Kant zeigt, daß alle ihre Leistungen nur einen formalen Charakter haben, deren reale Bedeutung an Objekte aus dieser Welt der Sinne gebunden ist, beweist er, daß keine Anstrengung menschlichen Witzes den Urgrund aller Dinge zu erkennen vermag. Der Traum der Jahrhunderte zerrinnt. Selbst die reinste aller Wissenschaften, die Mathematik, ist den Sinnen und nicht dem Verstande allein verdankt. Kein Mensch, der jemals zum Nachdenken sich selbst gezwungen hat, entzieht sich der Täuschung, die hier zum erstenmal überzeugend aufgedeckt worden ist. Die Mathematik ist das „Prototypon sinnlicher Erkenntnis". In diesen wenigen Worten liegt der Keim der Kritik. Die Frage der Kantischen

Kritik liegt außer dem Arbeitsfelde des Physikers, des Psychologen, des Physiologen, kurz außerhalb aller empirischen Forschung; ihr Widerspruch kann die Kritik niemals treffen. Kant blendet nicht durch eine neue Täuschung die alte ab — trotz ihres hundertjährigen Schicksals behaupten wir von der Kritik: sie bringt die im Altertum anhebenden Gedanken aller Metaphysik zur Reife und sie wird niemals umgestoßen werden. Wenn Schiller von Kants praktischer Philosophie sagt, daß nur Philosophen über sie *streiten*, so gilt das a fortiori von der streng begründeten theoretischen Kritik. Hier gilt es noch immer zu lernen, in die Gedanken wirklich einzudringen. Ist das allgemein geschehen, so wird der Streit schwinden. Die scharfe Scheidung von Sinnenwesen (Erscheinungen) und dem an sich seienden Dinge bringt uralte Gedanken wieder zum Leben. Physik und Metaphysik, Natur und Unerforschliches, in dem sie selbst gegründet ist, geben einen berechtigten, unaufhebbaren Unterschied. Ihn zu leugnen wäre ebenso vermessen wie der Irrtum, der eine Erkenntnis des Jenseitigen sich und anderen vorspiegelt. Kant schreitet sicher, wenn er Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit bestimmt, das Unbedingte ist in ihnen eben deshalb nicht anzutreffen. Hier haben wir die a priori forschender, reiner Vernunft gesetzte Grenze; jenseits suchen die Gedanken vergeblich einen Halt, der sie bestimmen könnte. Sie sind mit sich allein, und der grübelnde Verstand brütet nun über seine eigenen Begriffe, über einen Formalismus, der sich nur in empirischer Erkenntnis realisieren kann. Kein Mensch aber begreift eine absolute Ursache, eine absolute Substanz, die er sich aus den eigenen Begriffen in der Idee gemacht hat. Durch Jahrtausende hat die Menschheit dieser Täuschung nicht Herr werden können. Das Ruhebedürfnis der Vernunft leitet den Verstand irre, wenn sie ihn ermuntert, diesen Ideen durch Prädikate *bestimmte* Gegenstände zu setzen. Vernunft, Wille, Einbildungskraft und was sonst an Kräften des Gemüts uns bekannt ist, werden ebenso leicht in das Jenseits übertragen, wie diese phänomenale Materie, mit der das Leben aus dem Tode abgeleitet werden soll. Den Schleier der Natur hebt kein Sterblicher.

Mit dem Mute des wissenschaftlichen Revolutionärs verleugnet Kant eine Geschichte ewigen Tastens und Irrens. „Die Wahrheit

gehört dem Menschen, der Irrtum der Zeit an", sagt Goethe. Mit bitterer Ironie hat sich die von ihm mißachtete Geschichte an dem Denker gerächt. Die Epigonen haben ihre „eigenen Grillen" an den Kantischen Namen geheftet. Sein System ist vergewaltigt, seinen Gedanken ist die Wahrheit ausgetrieben worden — die Historiker aber haben eine Weiterentwicklung Kantischer Lehre festgestellt, wo man ihr mit dem brutalen Rechte des Lebenden das Lebenslicht auslies. Als Goethes Prophezeiung eintraf, als die Philosophie sich über sich selbst zu wundern anfing, da sie seit Jahrzehnten „transzendierte", ging man auf Kant zurück. Niemand bemerkte, daß ein solches Zurückgehen leichter gesagt als getan ist. Je mehr man sich zeitlich von dem Ursprung der Kritik entfernte, um so mehr schwanden die Bedingungen, sie zu verstehen. Eine Hochflut voreiliger Kritik hat in ihrem geschlossenen Organismus wiederum die „eigenen Grillen" beurteilt. Aber war Kant der einzig scharfe Denker, den man lobpreisend meisterte und verbesserte, so muß man bei ihm voraussetzen dürfen, daß er verschiedene Deutungen nicht zuläßt. Der Kritiker ändert sich der Lehre gegenüber, diese Lehre bleibt immer dieselbe. Wider alle Kritik von hundert Jahren protestiert mit Wort und Lehre der Mann, dessen Name diesen Aufsatz ziert: Georg Samuel Albert Mellin.

Was hat er geleistet? Zunächst liegen von ihm Marginalien zu Kants Hauptwerken vor, in denen alle Abschnitte auf kurze Sätze reduziert im Kern getreu wiedergegeben werden [1]). Solche Arbeit war ohne volles Verständnis nicht möglich. Vor allen anderen Schriften ist aber sein großes „Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie" zu nennen. Als der Verfasser vor nicht allzu langer Zeit dies Buch las, schrieb er an einen Freund: Diesem Werke gegenüber ist der größte Teil moderner Kantliteratur wertlos. In der Tat finden sich hier fast alle Kontroversen behandelt, alle Bedenken zerstreut, wie sie bis in die neueste Zeit in schier unaustragbarem Scheingefecht gegen die Kritik ankämpfen. Der Raum erlaubt es nicht, auf einzelne Fragen einzugehen. Nur an folgendem mag der Leser

1) Diese Schrift ist von dem Verfasser mit Begleitschriften versehen neu herausgegeben worden: „Marginalien und Register zu Kants Kritik der Erkenntnisvermögen." Gotha, E. F. Thienemann. 1900 und 1902.

dasselbe Interesse nehmen wie der Verfasser dieser Zeilen. Von einem Nachkommen Mellins hat er einen Aufschluß erhalten, der zuverlässig beweist, daß in dem Geiste Mellins die Lehre Kants neues Leben erhalten hat. Vel duo, vel nemo. Genialische Verwirrung hier, Rechthaberei dort wird dem fest auf seiner Lehre beharrenden Philosophen vorgeworfen. Wie kommt es, daß hier ein zweiter Mann sicher in den von Kant gebahnten Geleisen einherschreitet? Wie kommt es, daß Mellin sich in das so widerspruchsvoll erscheinende System so einleben konnte, daß er es bis in einzelne Gedanken gegen seine Kritiker vertrat? Werden die psychologischen Künste sich an das Problem wagen, für beide Männer nach derselben Erklärung sich umzutun? Die Übereinstimmung der Gedanken, wie sie hier vorliegt, ist in der Geschichte der Philosophie beispiellos. Wer gedenkt nicht des Scherzwortes: Einer hat mich verstanden, aber auch er hat mich falsch verstanden. Nun wohl, in dem Nekrologe Mellins, der Prediger in Magdeburg war und daselbst als Generalsuperintendent gestorben ist, heißt es, „daß er von dem ... Königsberger Philosophen als derjenige anerkannt wurde, der seinen Sinn am tiefsten durchdrungen und am klärsten dargestellt habe". Dieses Urteil findet eine vollkommene Bestätigung durch einen aus der nächsten Umgebung Kants stammenden Brief, den vollständig wiederzugeben ich mir nicht versagen kann. Der getreue Wasianski schreibt am 5. August 1805 an Mellin:

„Durch Herrn Buchhändler Nicolovius habe ich auf Ordre und für Rechnung Ew. Hochwürden an die Keilsche Buchhandlung Dero Wörterbuch der Kritischen Philosophie in Eilf Bänden geschmackvoll gebunden erhalten und statte dafür Deroselben für dieses schätzbare Geschenk den ergebensten Dank ab. Um so erfreulicher muß mir dasselbe sein, da ich es vom Verfasser dieses Werkes selbst empfangen habe, der nach dem allgemeinen Urteil der gelehrten Welt das größeste Verdienst um die kritische Philosophie hat und dessen Bild als würdiges Seitenstück des großen Kant im Tempel der Verdienste und des Ruhms der spätesten Nachwelt zur Verehrung dann noch aufgestellt glänzen wird, wenn das Schimmerlicht der Afterphilosophen längst erloschen sein dürfte. Auch bei dem Gefühl meiner Unwürdigkeit kann ich dem mich

überwältigenden Drange meines Herzens nicht widerstehen, Ew. Hochwürden auch meinen so unbedeutenden Dank zu zollen, daß durch den unermüdeten Eifer fürs Licht der Wahrheit jeder von Kanten ausgeströmte Lichtstrahl so richtig aufgefaßt, so zweckmäßig verbreitet und auch dem schwächeren Auge des Blödsichtigeren minder blendend zurückgeworfen. Kant erkannte alles dieses. Mit der innigsten Verehrung dachte er gerne, oft und weitläuftig an die Verdienste Ew. Hochwürden und zwar so lange, bis er durch Schwäche des Alters behindert wurde, sie nach ihrem wahren Werte zu bemessen.

Darf ich Entschuldigung hoffen, wenn ich es wage, eine Locke des ehrwürdigen Silberhaares des Unsterblichen für Ew. Hochwürden beizulegen? Auch der ernste, tiefdenkende Philosoph bleibt Mensch und eine gewisse Art unschuldiger, sanfter Schwärmerei, zu der ihn Hochachtung und Zärtlichkeit gegen Männer von seltenem Verdienst hinreißen, scheinen meinem Bedünken nach ihn nicht zu entehren. Eben dadurch glaube ich meine Zumutung an Ew. Hochwürden zu rechtfertigen, diesen Teil der irdischen Hülle des großen Kant mit schonender Nachsicht gütigst von mir anzunehmen.

Sollte meine innigst tiefe Verehrung und unbegrenzte Hochachtung Ew. Hochwürden auch nur Etwas gelten, so ersuche ich Dieselben die Versicherung dieser Empfindungen und des aufrichtigen Wunsches für die Erhaltung des dem Lichte der Wahrheit so nützlichen Lebens Ew. Hochwürden höchst geneigt entgegenzunehmen von Ew. Hochwürden innigstem Verehrer und ergebenstem Diener."

Man ziehe von den Worten nichts ab, was etwa auf die Höflichkeit und den Ton jener Zeit zu setzen wäre. Die Wertung dieses Briefes entspricht der Bedeutung seines Empfängers. Nach der Arbeit Kants war Mellin einsichtig genug, sie zu wiederholen, um den Meister zu verstehen. Er ist den steilen, scharfen Grat sicher gewandelt, zu dem Kantisches Denken führt. Sein Zeugnis muß allen denen die Augen öffnen, die trotz der eigenen Unsicherheit den Philosophen zu kritisieren wähnen, während ein Phantasiegebilde ihr Urteil trübt. Mellin widerstand der Versuchung, mit

eitelm Besserwissen festgegründete Lehre zu stören, die Kirche aus dem Dorfe zu tragen. Das Rezept zu neuen Systemen kannte er besser als die phantasierenden Epigonen. Er verzichtete auf das Gedenkkreuz für totgeborene, verblendeter Phantasie entstammende Lehre. Jedenfalls hat die Geschichte die Pflicht, in Mellin nicht bloß den fleißigsten, sondern auch den einsichtigsten Schüler Kants zu respektieren. *Αὐτὸς ἔφα.*

Kant und das Geistersehen.

(1903.)

Angesichts der Verhandlungen [1]) gegen das Berliner „Blumenmedium" mag man nur den Kopf schütteln. Anna Rothe ist allerdings wegen Betrugs bestraft worden; ob aber zu dem Richterspruche ein so ausgedehntes Verhör nötig war, ob ferner das Gericht der Ort ist, wo ein solch gehäufter Unsinn vorgetragen werden darf, das ist eine andere Frage. Mit „heiligem" Ernste hat ein Zeuge die bekannten Züricher Schwindeleien metaphysisch erklärt. Daß die aus dem Jenseits „apportierten" Blumen in Zürich gekauft waren, ließ sich nicht leugnen. Dennoch blieb die Wunderkraft des „Mediums" dem Zeugen, einem Manne aus den gebildeten Ständen, bestehen, noch mehr: auch die Ehrlichkeit der Schwindlerin erschien ihm, dem Richter aus der Schweiz, unantastbar. Und doch war die irdische Herkunft der Rosen ebenso verschwiegen worden, wie später die Bezugsquelle sublimer Geschenke — der Fünfgroschenbazar. Da mag mancher vernünftige Leser Gott im stillen dafür danken, daß Hexen nicht mehr verbrannt werden dürfen. Wie aber möchte sich das Bild verändert haben, wenn Anna Rothe genötigt gewesen wäre, anstatt Zeugen für ihre Zauberkraft beizubringen, sich gegen den Vorwurf übernatürlicher, teuflischer Künste zu verwahren?

Nicht nur das Zeugenverhör war seltsam, wo immer für oder gegen den doch wohl allgemein vorauszusetzenden gesunden Menschenverstand „Tatsachen" aufgeboten werden mußten. Ein „psychologi-

1) Der Aufsatz bezieht sich auf einen Prozeß, der 1903 in Berlin geführt wurde und wohl noch in Erinnerung ist.

scher" Sachverständiger ist vernommen worden, dem schließlich auch metaphysische Fragen vorgelegt worden sind. Genügte dem Gericht der einfache erdrückende Beweis nicht, wo schon aus der Tatsache gewerbsmäßig betriebenen Spiritismus auf Schwindel geschlossen werden darf? Jener Sachverständige ist Professor der Philosophie und hat erklärt, daß er wohl hundert spiritistischen Sitzungen angewohnt habe. Wir fürchten sehr, daß diese Tatsache mehr gegen als für sein Sachverständnis spricht. Es hält schwer, eine Brücke von jenem Amt zu den Konventikeln der Geisterseher zu schlagen, trotzdem der Besuch durch glorreiche Beispiele gleichsam geheiligt ist. Was sich mit den Vorsichtsmaßregeln der Taschenspielerkunst umgibt, was nur sinn- und hirnloses Zeug zutage fördert, hat keinen Anspruch auf wissenschaftliches Interesse. Hier liegen keine psychologischen Fakta vor, die nicht längst in aller Deutlichkeit als Dummheit, Schwindel, Schwärmerei und Verrücktheit erkannt wären. Der menschliche Verstand ist schwach und seine Wißbegierde ist groß; er kann anfänglich Wahrheit und Irrtum oder Betrug nicht unterscheiden. Schließlich aber muß doch einmal der „Auskehricht" dahin befördert werden, wohin er gehört. Die Geister klopfen nicht mehr und behalten ihren Unsinn für sich, wenn der ganze Spuk von ernsten Personen einfach ignoriert wird und wenn der Arzt und die Polizei auf diese Dinge ein wachsames Auge werfen. Hysterische Personen müssen vom Psychiater behandelt werden, mit den schwindlerischen Tricken aber findet sich ein gewiegter Polizist besser ab, als Professoren der Philosophie. Der schnelle Griff der Berliner Polizisten hat hoffentlich mehr Wirkung, als alle gelehrten Abhandlungen, die in unserem Jahrhundert über den Spiritismus geschrieben worden sind. Spielt in alle diese Dinge noch ein Moment hinein, der Glaube, so kann wohl endlich einmal der wahrhafte Glaube vom Un- und Aberglauben unterschieden werden. In der Tat tritt uns in diesen widerwärtigen Dingen ein Aberglaube entgegen, der sich mit einem krassen Unglauben nahe berührt und mit Religiosität gar nichts zu tun hat. Man muß mit jeder Pietät gebrochen haben, wenn das Andenken Verstorbener beim spiritistischen Unfug preisgegeben wird. Wahrhafter Glaube braucht weder Zeichen noch Wunder, er manifestiert sich durch Gesinnung und Tat; er verehrt das Unsichtbare und Un-

erforſchliche im feſten Vertrauen, das keine Zeugniſſe außer den allgemein vor Augen liegenden nötig hat.

Für den Spiritismus iſt auch der Name Immanuel Kants von einem Zeugen aufgerufen worden. Nun wohl, dieſer Mann kann noch heute ſeine Stimme erheben, denn ſein Wort lebt noch. Von Freunden gedrängt, hat er einſt über den Vater aller Spiritiſten, Swedenborg, eine Abhandlung geſchrieben, die zum Beſten gehört, was wir von ſeiner Hand beſitzen. Er beklagt das Geld — 7 Livre Sterling, wie er warnend angibt —, das er für die „8 Bände voll Unſinns“ Swedenborgs ausgegeben hat, mehr aber noch die Zeit und die Mühe, die er auf die wilden Hirngeſpinſte des ärgſten Schwärmers verwandte. Aber er hoffte doch, daß er der Menſchheit mit ihr etwas nützte. Schon der Titel der köſtlichen Satire „Träume eines Geiſterſehers erläutert durch Träume der Metaphyſik“ hätte manchen Wahn, der auch über die Perſon Kants herrſcht, austreiben können. Denn dieſer Titel verkündet, daß hier zwei Fliegen mit einer Klappe geſchlagen werden ſollen. Vor ſeiner eigenen Treuherzigkeit, der Wahrheit einiger abſonderlichen Erzählungen nachzuſpüren, errötend, bekennt er, was er hier gefunden hat. Wie gemeiniglich, wo man nichts zu ſuchen hat, fand der Philoſoph auch hier — nichts. Das gilt ſowohl von den dogmatiſchen Löſungen der Metaphyſik, von den Phantaſien der „Luftbaumeiſter“, von denen ſich ein jeder eine Gedankenwelt zimmert, um allein darin zu wohnen, wie von den Träumen der Geiſterſeher, die ſich von der gemeinſamen Welt in ihre beſondere flüchten.

In der Metaphyſik wird die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele aufgeworfen. Wir unterſcheiden bewegliche Dinge von denkenden, und da wir uns keine Tätigkeit denken können, ohne daß ſie von einem Subjekt ausgeübt wird, ſo ſchreiben wir dieſe verſchiedenen Äußerungen, Bewegung und Denken, Subſtanzen zu, denen ſie zukommen. Dieſe logiſche Unterſcheidung verwandelt der dogmatiſche Metaphyſiker in eine reale, wirkliche Trennung. So entſteht der Gedanke materieller und geiſtiger Subſtanzen und mit ihm wird zunächſt ein Kopfzerbrechen darüber nötig, wie ſie zuſammenbeſtehen und ineinander zu wirken vermögen. Während nun kein Menſch ſich begreiflich machen kann, wie überhaupt Subſtanzen exiſtieren können, wenn er ſich von dem entfernt, was die

Erfahrung gibt, rätselt der dogmatische Metaphysiker über die besondere Frage einer Gemeinschaft der Geister, die gänzlich außer seinem Horizonte liegt. Aus dem logisch, durch Absonderung in Gedanken und nicht in der Wirklichkeit entstandenen Begriffe einer Seele wird im Handumdrehen der Begriff eines für sich bestehenden Geistes. Die Gemeinschaft und der Verkehr solcher Geister ist nun mit spielender Leichtigkeit von allem, was wir darüber in dieser irdischen Welt wissen, frei zu machen, und unserer dichtenden Phantasie kostet es wenig, sich dennoch von dem hierorts Gegebenen befruchten zu lassen. So entsteht im Hirn ein wahrhafter Mischmasch von Begriffen, die ins Jenseits sich versteigen, und von Vorstellungen, die ihren Erdgeruch nicht verleugnen.

Wie bekannt, hat der Königsberger Philosoph einst die Grenze gezogen, die das Diesseits und Jenseits in unseren Gedanken bezeichnet und die mit aller erdenklichen Schärfe das Gebiet, auf dem man etwas wissen kann, von dem scheidet, auf das man seinen Glauben richten darf. Und da muß zugleich festgestellt werden, daß Kant ebensowohl an die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele, wie er an einen Gott glaubt. Was man indessen nur glaubt, das weiß man nicht. Der tiefe Unterschied von Glauben und Wissen, wie er immer von der Menschheit gemacht, selten aber einmal nach seiner wahrhaften Bedeutung erkannt und eingesehen worden ist, findet bei Kant zum ersten Male in der Philosophie seine feste Bestimmung. All die „düsteren Grübeleien" sind nutzlos, weil sich mit Sicherheit einsehen läßt, daß und warum sich von den dogmatischen Problemen der Metaphysik, von Gott, von der Unsterblichkeit der Seele nichts wissen läßt, obwohl diese menschlichem Vernunftbedürfnis entsprungenen Ideen von sehr wesentlicher Bedeutung für unser Tun und Lassen in ethischer Beziehung sind.

Doch zurück zu den Träumen. Kant zeigt die völlige Parallelität der dogmatischen Vernünftelei der Philosophen und jenes Schattenreichs der krankhaften Einbildung, zwischen dem „Schlaraffenlande der Metaphysik" und dem „Paradiese der Phantasten". Die Philosophen zeichnen den schattenhaften Grundriß in der feinen Kontur abstrakter Begriffe, hypochondrische Dünste, Ammenmärchen und Klosterwunder liefern „den Bauzeug" für die phantastischen Gebäude. So reich mit Aufgaben in dieser Welt bedacht, bettelt die

begierige Einbildungskraft an der verschlossenen Pforte des Jenseits. Sie wollen wissen, wo man nur glauben kann. Nun ist der Gedanke unsäglich naheliegend, mit müßigen Fragen sich nicht zu bemengen und sich an das Nützliche zu halten. Mit Bitterkeit fügt Kant hinzu: „Weil dieser Anschlag aber vernünftig ist, so ist er von gründlichen Gelehrten durch die Mehrheit der Stimmen verworfen worden." Noch heute aber besuchen die Gelehrten spiritistische Sitzungen, als ob diese ganze Sache vernünftige Menschen oder gar die Wissenschaft etwas anginge.

Die Metaphysik hat es unsäglich leicht, ein Reich der Geister, erhaben über alle Gesetze der Materie, sich zu denken. Es kostet ihr nichts. Geister, Wesen, die in einem von Materie erfüllten Raum gegenwärtig sein können, ohne ihn wie materielle Dinge zu erfüllen, im eigenen Hirn zu erfinden, hat weder Schwierigkeiten, noch irgendwelche logische Bedenklichkeit. Einen Widerspruch enthält dieser Gedanke nicht, aber jedermann sieht ein, daß aus allem, was sich der Mensch erdenken kann, nicht das mindeste für die Wirklichkeit folgt. Die Möglichkeit immaterieller Wesen läßt sich annehmen, aber nicht bewahrheiten. Kein Sterblicher kann sie widerlegen, aber es gibt keinen Weg, sie durch Gründe der Vernunft jemals zu beweisen. Nun zeigen die Phantasten die Realität angeblich in ihren Sitzungen vor und sie schlagen wirklich den einzigen Weg ein, der überzeugen könnte, die Erfahrung. Hier gerät nun der Mensch in ein für viele gefährliches, aber leicht zu behebendes Dilemma. Entweder er gibt seinen Verstand preis, der ihn einer notwendigen Einheit in der Erfahrung nach seinen eigenen Gesetzen versichert, oder er erkennt den Unterschied, der zwischen Wachen und Träumen besteht. „Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigene." Die Gesetze dieser gemeinschaftlichen Welt hat Immanuel Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" aus dieser selbst abgeleitet, und sie zeigen, auf den vorliegenden Fall angewandt, eines mit Sicherheit: Kein irdisches Gericht würde mehr imstande sein, überhaupt ein Urteil zu fällen, wofern die Möglichkeiten zugegeben werden, die jener metaphysische Zeuge im Prozeß Rothe geltend gemacht hat. Es gibt keinen Fall, der gerichtlicher Untersuchung mehr unterliegen und auf ein wahrhaftes Urteil rechnen kann, wenn die Möglichkeit

erwieſen ſein ſollte, daß der Menſch mit übernatürlichen Kräften das Reich der Erſcheinungen verwirren kann. Das Mitwirken der Klopfgeiſter kann ohnedies menſchlicher Jurisdiktion nicht anheimfallen. In jenem Prozeſſe hat der Verſtand geſiegt, aber für Prozeſſe ſollten keine Zeugen für und wider den Verſtand nötig ſein, da er überhaupt die Vorausſetzung iſt, wahr und unwahr, richtig oder falſch zu unterſcheiden.

Kant, der als Zeuge aufgerufen worden iſt, hat einſt ſein Wort gegen die Sache erhoben. Er erwägt auch die Vorteile und Nachteile jener übernatürlichen Begabung, als ein gefährliches Geſchenk, dem gleich, womit Juno den Tireſias beehrte. Sie machte ihn zuvor blind, damit ſie ihm die Gabe der Weisſagung erteilen konnte. Wie es ſcheint, „kann die anſchauende Kenntnis der anderen Welt allhier nur erlangt werden, indem man etwas von dem Verſtande einbüßt, den man für die gegenwärtige nötig hat. Ich weiß auch nicht", fährt Kant fort, „ob ſelbſt gewiſſe Philoſophen gänzlich von dieſer harten Bedingung frei ſein ſollten, welche ſo fleißig und vertieft ihre metaphyſiſchen Gläſer nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten und Wunderdinge von daher zu erzählen wiſſen, zum wenigſten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur beſorge ich: daß ihnen irgendein Mann von gutem Verſtande und wenig Feinheit ebendasſelbe dürfte zu verſtehen geben, was dem Tycho de Brahe ſein Kutſcher antwortete, als jener meinte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzeſten Weg fahren zu können: Guter Herr, auf den Himmel mögt Ihr Euch wohl verſtehen, hier aber auf der Erde ſeid Ihr ein Narr."

Es iſt Zeit, die Akten über eine Metaphyſik endlich zu ſchließen, die von jenſeitigen Dingen etwas weiß, und den Begriff der Metaphyſik nicht aus den Augen zu verlieren, die die Grenzen unſerer Einſicht uns deutlich zu erkennen gibt. Wir werden heutzutage von Fragen gepeinigt und beunruhigt, die in der Zeit der „Aufklärung" einſt entſchieden ſind. Dieſe Aufklärung war ſo wenig „ſeicht" wie ſie unter dem Niveau unſeres erleuchteten Zeitalters liegt; ſie hat einſt in Immanuel Kant ihren Abſchluß gefunden, und dieſer Philoſoph liegt nach ſeinen wirklichen Gedanken hoch über unſerem Horizonte. Die Frage der Offenbarung wird heute behandelt, wie unſerer Zeit am beſten deucht, hiſtoriſch,

daß aber Lessing, Kant und Schiller aus reiner Vernunft über diesen Punkt in trefflichster Weise sich geäußert haben, sehen oder beachten wir nicht mehr. Wie, wenn unsere Zeit einmal diese unsterblichen Geister anriefe! In den müßiggängerischen Zirkeln der Spirits erfährt man von ihnen nichts, was jener Männer würdig wäre, aber die geistige Gemeinschaft mit ihnen läßt sich, freilich nicht ohne Anstrengung, herstellen. In vollkommener Weise, dafür bürgt ihre Vernunft und hoffentlich auch die unsere.

Was diese kurzen Bemerkungen sollen, sagen sie: Erinnern wir uns wieder unserer wachen Vernunft. Sie sind nicht besser zu beschließen, als mit Worten Kants, durch die er die Geistersehen verabschiedet: „Es war auch die menschliche Vernunft nicht genugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken teilen sollte, die uns die Geheimnisse der anderen Welt aus den Augen ziehen, und den Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben: daß es wohl am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in dieser gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten."

Der Grundgedanke der „Kritik der reinen Vernunft“ in Goethes „Die Leiden des jungen Werther“.

(1907.)

Zwischen den beiden so verschiedenartigen Schriften, dem Jugendromane des Dichters und dem Werke des gereiften Philosophen, eine Brücke zu schlagen, könnte nur irregeleiteter Kombination einfallen. Unsere Feststellung eines gemeinschaftlichen Gedankens denkt auch nicht entfernt an einen Einfluß der Goethischen Schrift auf das kritische Lehrbuch, obwohl Kant, es läßt sich durch Zufall als wahrscheinlich nachweisen, diese Schrift vor Augen gehabt und, wie angenommen werden kann, auch gelesen hat. Wie er über sie als gewandter Causeur vielleicht in einem Königsberger Abendzirkel geurteilt haben mag, überlassen wir gern der Phantasie moderner Kantforschung zu rekonstruieren; wir wollen uns nur mit Tatsächlichem befassen.

Werther schildert in einem der Briefe seine „Wallfahrt in die Heimat“, die er mit der Andacht eines Pilgers im Heiligen Lande unternommen, in der einfachen und doch lebendig anschaulichen Beschreibung, die unsere Phantasie sicher geleitet und doch allerlei Seitenpfade wandeln läßt. Wir verlassen mit ihm den altväterlichen Postwagen und wandern bis zu der alten Linde, der Grenze kindlicher Spaziergänge, von der aus früher der sehnsüchtige Blick sich in die unbekannte Welt richtete. Alles sehen wir mit eigenem Auge, Gebirge, Wälder und Täler, wir begrüßen mit der Vaterstadt Werthers die eigene, die lieben Gartenhäuschen, Markt und Schule; wir folgen seinen Wegen, biegen nur öfters aus, um in seiner Stimmung an alten Jugendstätten wehmütig uns zu erfreuen. Aber

auch von dieser ästhetischen, durch Zurückhaltung des Details beabsichtigten und erreichten Wirkung wollen wir nicht weiter sprechen, wo wir profanerweise eine Art Sakrileg im Sinne haben: die prosaisch nüchterne Zergliederung einiger Gedanken.

Es heißt bei Goethe: „Ich ging den Fluß hinab bis an einen gewissen Hof; das war sonst auch mein Weg und die Plätzchen, wo wir Knaben uns übten, die meisten Sprünge der flachen Steine im Wasser hervorzubringen. Ich erinnerte mich so lebhaft, wenn ich manchmal stand und dem Wasser nachsah, mit wie wunderbaren Ahnungen ich es verfolgte, wie abenteuerlich ich mir die Gegenden vorstellte, wo es nun hinflösse, und wie ich so bald Grenzen meiner Vorstellungskraft fand; und doch mußte das weitergehen, immer weiter, bis ich mich ganz in dem Anschauen einer unsichtbaren Ferne verlor. — Sieh, mein Lieber, so beschränkt und so glücklich waren die herrlichen Altväter! so kindlich ihr Gefühl, ihre Dichtung! Wenn Ulyß von dem ungemessenen Meer und von der unendlichen Erde spricht, das ist so wahr, menschlich, innig, eng und geheimnisvoll. Was hilft mir's, daß sie rund sei? Der Mensch braucht nur wenige Erdschollen, um darauf zu genießen, weniger, um darunter zu ruhen."

Blenden wir Misologie und pessimistische Gedanken vom Bilde ab, so bewundern wir die Psychologie, die an den Anblick des fließenden Gewässers die Einbildungskraft des Knaben zuerst sich üben läßt, die einfache, spielend bewirkte Kombination, die von dem Horizonte des Kindes, von der Geographie der Heimat zur Geographie unseres Planeten, darüber hinaus zu menschlichen Grenzen, zur Geographie des eigenen Vorstellungsvermögens, der eigenen Vernunft emporführt. So ist der Gang aller menschlichen Gedanken, die von dem Nächsten, was die Sinne bieten, immer weiterführen, bis die Phantasie, im Nebel einer unbestimmten Ferne ermüdend, dem über seine eigenen Schranken brütenden Verstande Platz macht. Schon im jugendlichen Gemüte ringen Einbildungskraft und vernünftige Fragen miteinander, die Menschheit aber scheint den näheren Weg zur Einsicht in ihre Grenzen schwer zu finden, sie fällt immer wieder in dieselben Jugenderscheinungen und kehrt immer wieder zur Grübelei wie zu einer alten Liebe zurück. Und doch gibt ihr die Geographie ein Beispiel, solche feste Grenze zu bestimmen. Solange die Menschen die Erde für eine Scheibe hielten, erkannten

sie nach Goethischem Gedanken schon auf dieser Erde ihre Schranken, die sich wohl für den einzelnen verschieben lassen, aber kein sicheres „bis hierher und nicht weiter“ gestatten; seitdem die Kugelgestalt der Erde bekannt ist, weiß jeder „Schulknabe“ ihre Grenze sicher anzugeben. Mit fortschreitender Naturerforschung werden die Schranken menschlicher Erkenntnis immer weiter von dieser Erde in ihrer zeitlichen Entwicklung bis zu fernen Epochen und im Kosmos bis in alle Weiten des Himmels hinausgerückt, niemand aber vermöchte anzugeben, wie weit sich diese unaufhörlichen Bemühungen erstrecken können; an jedes neuerreichte Ziel knüpft sich wieder eine neue Frage. Für den gereiften Forscher verliert sich der Blick nicht in unsichtbare Ferne, wofern er sich Schritt für Schritt durch gegebene, wenn auch noch so weit in Raum und Zeit abliegende Tatsachen leiten läßt. Den Leitfaden hat ihm die Natur ganz fest gesponnen. Ewigen Zwiespalt zwischen unserer Einbildungskraft und einer fragelustigen Vernunft überläßt er gern dem Künstler und Dichter zu „einiger Befriedigung“, aber er vermißt sich nicht, durch Scheinwissen ewige Ideale anzutasten, die ihr Licht aus einer höheren, unerforschlichen Welt in das Bewußtsein des freien, sich selbst bestimmenden Menschen leuchten lassen.

Denn mit Göttern
Soll sich nicht messen
Irgendein Mensch.
Hebt er sich aufwärts
Und berührt
Mit dem Scheitel die Sterne,
Nirgends haften dann
Die unsicheren Sohlen,
Und mit ihm spielen
Wolken und Winde.

Es ist doppelt wichtig, die „Grenzen der Menschheit“ sicher festzustellen, einmal um der rastlosen Forschung nicht durch Scheinantworten berechtigte Wege zu verlegen, fürs andere, um der Vernunft in der Betätigung höherer Gesetze ungestörte Freiheit zu belassen. Jene Feststellung war die Aufgabe der Kantischen Kritik, in der wir dem Goethischen Beispiel aus dem Werther wiederbegegnen. Bei Kant heißt es: „Wenn ich mir die Erdfläche — dem sinnlichen Scheine gemäß — als einen Teller vorstelle, so kann ich

nicht wissen, wie weit sie sich erstrecke. Aber das lehrt mich die Erfahrung: daß, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich sehe, dahin ich weiter fortgehen könnte; mithin erkenne ich Schranken meiner jedesmaligen wirklichen Erdkunde, aber nicht die Grenzen aller möglichen Erdbeschreibung. Bin ich aber doch so weit gekommen, zu wissen, daß die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugelfläche sei, so kann ich auch aus einem kleinen Teil derselben, z. B. der Größe eines Grades, den Durchmesser und durch diesen die völlige Begrenzung der Erde, d. h. ihre Oberfläche, bestimmt ... erkennen, und ob ich gleich in Ansehung der Gegenstände, die diese Fläche enthalten mag, unwissend bin, so bin ich es doch nicht in Ansehung des Umfanges, der sie enthält, der Größe und Schranken derselben.“ Dieselbe Einsicht vermittelt Kant als ein Geograph der menschlichen Vernunft. Auch sie ist nicht als eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene anzusehen, sie läßt sich vielmehr nach den völlig zwingenden Entwicklungen seines Meisterwerkes einer Sphäre vergleichen, deren Begrenzung mit völliger Sicherheit aus der Natur derjenigen Prinzipien zu entnehmen ist, durch die der Mensch seine Einsicht und Erkenntnis erweitern kann. Diese subtilen Ausführungen der Kritik werden niemals populärer Darstellung fähig sein, ihre Resultate aber decken sich mit der gemeinen Menschenvernunft und dem gesunden Verstande. Auch unterliegt es nicht dem mindesten Zweifel, daß sie dem Goethischen Gedankenlauf entgegenbrachten, wonach der Dichter selbst beständig gerungen hatte: Klarheit über die „Grenzen der Menschheit“. Die Menschheit hat existiert, ehe die Kugelform der Erde entdeckt war, und ihre besten Köpfe haben sich in nutzlosen Grübeleien verzehrt, ehe Kant die Art unserer Erkenntnis feststellte. Aber schon der Platonische Parmenides sagt, daß die Erkenntnis der Götter eine andere sei als die der Menschen. Kant konnte freilich keine Erkenntnislehre für Götter bieten, aber von menschlicher Seite ließ sich der Horizont doch so weit bestimmen, daß die Anmaßungen der Vernunft mit ihrem ewigen Streite erkannt und gerichtet werden können. Nunmehr gilt es, den Kantischen Fortschritt ebenso festzuhalten, wie sich die geographische Kenntnis eingebürgert hat.

Jüngst wurde vorgeschlagen, die Jugend vor den Gefahren des Monismus, der in der Tat eine solche Anmaßung bedeutet, die kein

Sterblicher mit Recht und Einsicht vertreten kann, durch naturwissenschaftlichen Unterricht, im besonderen biologischen, zu bewahren. Aber das wäre wirklich, wie auch entgegengehalten wurde, ein verkehrter Weg, wenn ihm nicht Belehrung darüber vorausginge, wie weit unsere Vernunft und wie weit also auch sich die Natur erstreckt, die durch sie erkannt werden kann. Die philosophisch-kritische Unterweisung, die diese Grenze mit völliger Gewißheit zur Einsicht bringen kann, ist das einzige Mittel, die Verwüstungen zu verhüten, die anmaßliche Behauptungen in den jugendlichen Köpfen anrichten. Naturerkenntnis wird nicht gehemmt, sondern durch den Gedanken gefördert, daß den Schleier der Natur selbst kein Sterblicher zu heben vermag. Freilich nicht jeder „Schulknabe“, der die Kugelform der Erde verstehen und einsehen kann, wird auch das Gleichnis verstehen können, das Kant für die Grenzen unserer Einsicht genützt hat. Bemächtigt sich aber zunächst die Schule selbst jener Kantischen Gedanken, die in einer völlig lehrbaren Wissenschaft vorliegen, so wird auch der Jüngling vor nutzlosen, unfruchtbaren Grübeleien zu behüten sein, wo ihm in Wahrheit völlige Einsicht zu Gebote stehen könnte. Es gilt, was die gereifte Urteilskraft eines großen Denkers errungen hat, an die Stelle nutzloser Versuche treten zu lassen, eingedenk des Wortes: „Da ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und hatte kindische Anschläge; da ich ein Mann ward, tat ich ab, was kindisch war.“

Kants Voraussetzungen und Professor Dr. Fr. Paulsen.

(1899.)

Die Kritik der reinen Vernunft zu verstehen, muß man mit Sicherheit wissen, was sie voraussetzt, was sie als Tatsache anerkennt, und was sie beweisen will. In seinem Kantbuche [1]) will Paulsen das Verständnis der Kritik vermitteln; wir werden zeigen, daß seine Deduktionen in wichtigen und grundlegenden Fragen nicht allein unsicher, sondern auch unzutreffend sind.

Paulsen sieht — wir greifen einen Punkt heraus — einen Konflikt des Erkenntnistheoretikers und des Metaphysikers Kant, er konstruiert einen inneren Zwiespalt, der auch in der Kritik zutage treten soll. Ein älterer und stärkerer Gedankengang soll den kritischen Philosophen in seinen Konsequenzen behindern, Erkenntnistheorie und Metaphysik sollen nicht zu einem Ausgleich gekommen sein. Schon dieser Gegensatz ist ein unbestimmter, wenn man die Begriffe nicht scharf gekennzeichnet hat. Die Kritik der reinen Vernunft ist eine Propädeutik zur Metaphysik. Über die Metaphysik, die von übersinnlichen Objekten etwas Bestimmtes weiß, hat die Untersuchung des Erkenntnisvermögens zu entscheiden. Ist die Kritik vom ersten bis zum letzten Blatt Erkenntnistheorie, so ist sie

1) Immanuel Kant, Stuttgart 1898. Paulsen hat auf unsere Kritik unfreundlich geantwortet. Mit Beziehung auf die besondere gegen sein Buch gerichtete Schrift: „Kantkritik oder Kantstudium?“ (Gotha 1901) sagt er in der Vorrede zur 4. Auflage: „Kantstudium, keine Kantkritik, Kantstudium bis kein anderer Gedanke mehr Eingang in den Kopf findet; wer sich so trainiert hat, dem muß natürlich jede Abweichung vom Kanon als Irrtum oder als Mißverständnis erscheinen.“

vom Anfang bis zum Ende zugleich Metaphysik, der alle aprioriſche Erkenntnis mit Ausnahme der Mathematik zugewieſen wird. Daß man von jenſeitigen Objekten keine beſtimmte Ausſage machen kann, wird von Kant bündig bewieſen. Dieſes negative Reſultat iſt in demſelben Sinne ein metaphyſiſches Erkenntnis, in dem die negative Ausſage von der Quadratur des Zirkels ein mathematiſcher Satz iſt. Kant iſt allerdings kein „ſkeptiſcher Agnoſtiker", aber viel ſchlimmer: ein kritiſcher, der die Grenzen des Erkennens zieht. Wer Bedingungen der Erkenntnis, Beſtimmungsgründe der Wahrheit zur Einſicht bringt, der kann mit Sicherheit feſtſtellen, wo ſie fehlen. Er weiß nicht allein, daß man von tranſzendenten Objekten nichts Beſtimmtes wiſſen könne, ſondern er gibt auch dafür unwiderlegliche Gründe. Kant zweifelt nicht am Wiſſen von überſinnlichen Objekten, ſondern er ſieht die Unmöglichkeit dieſes Wiſſens ein. Hieran ändert auch die Kritik der praktiſchen Vernunft nicht das mindeſte. Der innere Konflikt, der von Hume hervorgerufen war, iſt längſt überwunden, als die eilige Feder die Kritik niederſchreibt. Kant wandelt den ſteilen Grat völlig ſchwindelfrei; aber er ſieht die Verſuchung bei ſeinem Leſer und wird nicht müde, ihn zu warnen. Man kann und ſoll Kantiſche Lehre nicht mit dem Maßſtabe der Schulmeinungen meſſen; man ſoll ſie nicht mit den alten Lehren der Metaphyſik vergleichen; denn auch da, wo die Sache dieſelbe iſt, ändert ſich bei Kant der Ton. Was mit der Form des Beweiſes den höchſten Anſpruch erhebt, iſt als praktiſches Poſtulat nur eine Sache des Glaubens. Aber „der Glaube iſt frei", und der Beweis will zur Anerkennung zwingen. Kant behauptet und beweiſt die Unmöglichkeit der Beweiſe vom Daſein Gottes; Paulſen erkennt die Kantiſche Kritik in dieſem Punkte nicht an: ſie habe nur auf dem „Boden des Empirismus" Gültigkeit. Indes gibt es für theoretiſche Beweiſe keinen doppelten Boden. Paulſen referiert einſeitig über den ontologiſchen Beweis; daß Kant auch der Berufung auf ein analytiſches Urteil im ontologiſchen Beweiſe entgegentritt, wird von ihm nicht geltend gemacht. Kant hat hier eine völlige Zwickmühle aufgetan. „Ich frage euch, iſt der Satz: dieſes oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag ſein, welches es wolle) exiſtiert, iſt, ſage ich, dieſer Satz ein ana-

lytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so tut ihr durch das Dasein des Dinges zu euren Gedanken von dem Dinge nichts hinzu; aber alsdann müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein als zur Möglichkeit gehörig vorausgesetzt und alsdann das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist." Hier wird dem Beweise also der andere, freilich nur eingebildete „Boden" auch entzogen.

Da wir jenes Beispiel Paulsenscher Kritik einmal angeführt haben, so mag auch der Verbesserungsvorschlag kurz berührt werden, den der moderne Schriftsteller durch „einen Vertreter der rationalistischen Theorie, etwa Spinoza", machen läßt. Spinoza, der auch Hegelsche Reminiszenzen seines Souffleurs mit auftischt, muß nun wörtlich sagen: „Eine Kritik des ontologischen Beweises müßte also völlig anders angelegt werden: sie müßte zeigen, daß der Begriff einer Einheit aller ideellen Realität innerlich unmöglich sei, die denominationes intrinsecas des wahren Begriffs nicht an sich habe." Man sollte doppelt behutsam sein, wenn man einen anderen reden läßt. Nicht selten muß der Leser durch diese eigenartige Methode Pein leiden. Wenn man den Charakter des Beweises beanstanden will, so ist man nicht verpflichtet, das Gegenteil der Aussage zu beweisen. Das verlangt aber die Rede Spinozas. Wenn man die Unmöglichkeit des „Begriffs einer Einheit aller ideellen (!) Realität" beweisen soll, so heißt das, man solle das Nichtsein Gottes demonstrieren. Kant fragt aber nur: Kann durch einen Beweis eine Einsicht hergestellt werden, die vorher der Deutlichkeit ermangelte oder überhaupt nicht vorhanden war? Liegt ein Beweis vor oder nicht? Kant streitet aus ähnlichen kritischen Gründen gegen die Folgerung des Cartesischen cogito ergo sum, und er hat dazu nicht nötig, die innere Unmöglichkeit des cogito darzutun. Die Folgerung würde einen unerweislichen Obersatz voraussetzen. Ohne ihn besteht aber nur eine Identität und keine Folgerung. Indessen zugegeben, daß Spinoza an jener Stelle ein Recht gehabt hätte, seinen Einwurf zu erheben, so ist doch die vierte Antinomie der reinen Vernunft da, in der aus bloßen Begriffen bewiesen wird: „Es existiert kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in

der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache." Und mit den in der Antinomienlehre gegebenen Beweisen mußte dem „Vertreter der rationalistischen Theorie" klar werden, daß sein „Boden" in Wolkenkukuksheim nicht ganz so sicher war, wenn ihm jeder Luftstreich auf dieselbe Weise vergolten werden kann. Paulsen insinuiert, Kant habe den Gottesbeweis nur in einer „sinnlosen Form" widerlegen können, weil sich seine Gedanken „in ganz derselben Richtung bewegten". Hierin ist ein „Sinn" zu vermissen; er wäre nur dann vorhanden, wenn Kant die theoretischen „Beweise" seinerseits aufrechterhalten hätte. Indessen ist das der tiefste Zug Kantischen *Glaubens*: der Glaube verliert seinen Wert und die *moralische* Gewißheit mit ihren praktischen Folgen leidet Einbuße, wenn er auf ein *Erkennen*, ein *Wissen* sich stützen müßte oder wollte. Wer hier theoretisch *beweist*, der will auch damit ein *Verstehen* herbeiführen, wo man damit am Ende ist und sich vertrauend bescheiden muß.

Paulsen erkennt die Antinomien an; die Lösung der beiden ersten ausdrücklich. Aber die dritte und vierte sollen identisch sein; sie sind trotz Schopenhauer tatsächlich verschieden, obwohl alle vier in der Vernunft zusammenhängen; ähnliches gilt z. B. auf anderem Gebiet von den Kongruenzsätzen, und man sollte Kants Ordnungsliebe Dank wissen. Aber Paulsen unterschätzt überall Zwang und Kontrolle des Systems, dieser höchsten Anforderung der Logik; es geht bei Kant nicht an, hier ja und dort nein zu sagen. Die Lösung der Antinomien setzt den Begriff des Dings an sich voraus; wie sind sie anzuerkennen, wenn man mit diesem Begriff noch im Streit liegt? Zugleich aber unterliegt der moderne Schriftsteller einer Art historischer Perspektive, einer Illusion, die auf den Zeitraum eines Jahrhunderts Großes klein erscheinen läßt. Wie verblendet hätte Kant sein müssen, wenn die Kritik Paulsens nur den zehnten Teil des Gewichts hätte, das ihr der Verfasser beimißt! Man würde gut tun, Kant ad acta zu legen; denn wer mit dem unerhörten Anspruch auf den Plan tritt, zweitausendjährigen Irrtum aufzuheben, der hätte sich selbst ein vernichtendes Urteil gesprochen, wenn seine Lehren schon nach hundert Jahren nicht mehr Stich hielten.

So schlimm steht es nun freilich nicht, und wir wollen zeigen,

daß die von Paulsen vertretene Auffassung schon an fundamentalen Punkten versagt. Mit der Frage nach den Kantischen Voraussetzungen wird sich zugleich entscheiden, was die Kritik überhaupt beweisen will.

Kant sagt in den Prolegomenen, daß er in der Kritik nichts als gegeben zum Grunde lege, „außer die Vernunft selbst", daß er „also, ohne sich irgend auf ein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln" suche. Diese Worte beziehen sich lediglich auf die Methode der Kritik, die von der der Prolegomena unterschieden werden soll. Die Kritik geht synthetisch zu Werke, d. h. sie steigt von den Quellen zu den reinen Erkenntnissen hinab, ohne für ihre Beweisführung die Erkenntnis des Besonderen, sei es in der reinen oder empirischen Anschauung, von dem vernünftigen Leser zu verlangen. Die Quellen der Vernunft d. h. in diesem weiteren Sinne der aprioriischen Erkenntnis überhaupt sind Sinnlichkeit und Verstand — Raum, Zeit, die Kategorien, aus denen die Grundsätze des Verstandes und nach einem Prinzip Ideen der Vernunft abgeleitet werden. Die metaphysischen Begriffe werden zunächst darauf untersucht, ob und inwiefern sie Erkenntnisprinzipien bedeuten. Bei diesem Fortgange von der Sinnlichkeit zum Verstande und zum obersten Erkenntnisvermögen wird jede Ableitung so vorgenommen, daß sie unabhängig von der in beständigem Flusse und Fortschritt befindlichen Physik und ihren Einzelresultaten, von allen empirischen Unterschieden, Geltung habe und behalte. Leider sieht man die Notwendigkeit dieser Isolierung der Vernunft bis zum heutigen Tage nicht vollständig ein und trübt das reine Quellwasser durch empirisch-psychologische Untersuchungen, die für sich ihren guten Wert haben, und für die Kant das von Locke betretene Terrain erst völlig frei gemacht hat. Die physikalischen und psychologischen Lehrbücher mögen über Erscheinungen berichten, was sie wollen, die Argumentationen der Kritik wollen sich von diesem Inhalte frei halten. Sind sie richtig, so muß umgekehrt in den empirischen Wissenschaften sich immer bewähren, was dort von der reinen Vernunft festgestellt worden ist. Auf diese reine Untersuchung Verzicht zu leisten, würde gleichbedeutend mit der Aufgabe unserer Vernunft selber sein, denn sie macht es niemals anders; auch in

der Physik nicht. Der freie Fall z. B. kommt nirgends vor, obwohl er seine Realität bei jedem fallenden Stein findet. Die Vernunft isoliert ihre Objekte, und in der Kritik grenzt sie ihren Gegenstand, nämlich sich selbst, mit einem absolut scharfen Begriffe, dem Apriori, ab. Ihm kann keine physikalische und keine psychologische Tatsache zuwider sein, und darauf ruht die Gültigkeit der Kritik der reinen Vernunft für jede menschliche Vernunft.

Mit der Voraussetzungslosigkeit der Kritik ist aber nicht behauptet, daß sie nicht bestimmte Tatsachen anerkennen müsse, die nur historisch gegeben, aber dennoch unabhängig von einem historischen Entwicklungsgange einzusehen sind. Setzt sie doch gar nicht wenig vom Leser voraus. Kant hätte endlos sich äußern müssen, wenn er erst hätte niederschreiben wollen, daß er z. B. auch seine eigene empirische Entwicklung und was sonst noch als unbestreitbare Tatsache anerkenne. Nur zu häufig wird der Begriff des Apriori völlig verbaut; die Kenntnis, auf die man sich stützt, mag erworben sein, wie sie auch wolle, es kommt nur darauf an, ob man sie isoliert als allgemein und notwendig einsehen müsse. Bei Paulsen findet sich in diesem Punkte allerdings Richtiges; es wird aber durch unzutreffende Beispiele wieder verdunkelt.

Jene Tatsachen, die Kant als unbestritten anerkennt und an denen kein Vernünftiger zweifeln sollte, bilden nun in den Prolegomenen den Ausgangspunkt der Untersuchung. Diese schlagen den umgekehrten Weg wie die Kritik ein, die den Leser nicht heuristisch, sondern systematisch aufbauend führt. Merkwürdigerweise stellt Paulsen fest, daß in den Prolegomenen hinsichtlich des Raumes und der Zeit „Beweisgrund und Beweisziel beinahe(!) umgekehrt" werden. Die Prolegomenen sollen dadurch einen Gedanken „verwischen" und die Kritik hinwiederum „eine sachlich gerechtfertigte und durchsichtige Anordnung (der Prolegomenen) zugunsten der Kategorientafel" unterdrücken. Aber der Philosoph hat sich doch mit aller wünschenswerten Klarheit darüber ausgesprochen, warum er Ausgangspunkt und Ziel nicht „beinahe", sondern vollständig vertauscht. Hier in den Prolegomenen steigt Kant von der Tatsache reiner Mathematik und reiner Naturwissenschaft zu ihren Quellen analytisch (regressiv) em-

por. [Man braucht nicht erst zu bemerken, daß diese Begriffe analytischer (regressiver) und synthetischer (progressiver) Methode mit dem bekannten, überaus wichtigen Unterschiede der Urteile nicht verwechselt werden dürfen. Dieser Unterschied bildet trotz des Paulsenschen Widerspruchs die Pforte zur Kritik, die gar nicht umgangen werden kann. Man kann, ohne seinen Wert einzusehen, die Kritik ebensowenig verstehen, als man die Kritik zu werten vermag, wenn man an der Natürlichkeit ihres Systems zweifelt. Hier liegen fundamentale Bedingungen, ohne die die Kantische Kritik nicht möglich war; indessen müssen wir es uns versagen, darauf näher einzugehen.]

Beide Bücher, die Kritik und die Prolegomena, unterscheiden sich nur hinsichtlich der Methode, sie verlangen aber beide ein völlig natürliches Zugeständnis, das in hyperkritischen Anwandlungen unserer Zeit verloren zu gehen scheint. Wer die Tatsache der Mathematik und die Existenz einer im beständigen Fortschritt sich entwickelnden und nicht wie die frühere Metaphysik in einer Kreisdrehung verharrenden Naturwissenschaft nicht zugeben kann, der mag auf Kant und alle Philosophie verzichten. Auch für den Königsberger Weisen war das Hemd näher als der Rock. Was ist ihm doch der Beweisgrund für alle aprioriischen Grundsätze synthetischer Natur? Die Möglichkeit der Erfahrung, und das heißt nichts anderes als die Möglichkeit einer gesetzmäßigen Physik. Wer aber hierin einen Beweisgrund sieht, der will nicht die Physik beweisen, sondern durch ihre Existenz andere, dem Zweifel unterliegende Erkenntnisse schützen oder werten. Ohne „irgendeine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt," würde selbst der Aktus „Ich denke" nicht stattfinden, „das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens". (Kritik, 2. Aufl., S. 423.)

Es ist ein Gedanke von verblüffender Einfachheit, durch den Kant die Spreu von dem Weizen sondert. Man kann das bloße Hirngespinst von den objektiven Elementen der reinen Vernunft unterscheiden, wenn man nach den Bedingungen der Erfahrung systematisch sich umtut. Für die empirische Erkenntnis hat man einen Probierstein d. i. die Erfahrung selbst, für die reine Erkenntnis bleibt somit ein einziges Kriterium; ihre Evidenz wird

verständlich, ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit wird eingesehen, wenn diese reine Erkenntnis eine Bedingung der Erfahrung selbst ist; hier ist also der Probierstein: die Möglichkeit der Erfahrung. Damit wird zugleich die aprioriſche Erkenntnis frei von der Sondererkenntnis in der Empirie. Ob hier im einzelnen Falle Irrtum oder Wahrheit vorliegt, ist völlig gleichgültig. Die allgemeinen und notwendigen Gesetze, die uns führen, bleiben dieselben, wenn es uns nicht gelingt, den noch unbestimmten Gegenstand der Erkenntnis zunächst richtig zu bestimmen. Die Kategorie der Kausalität wird nicht angetastet, wenn die Ursache des Lichts heute durch einen ausströmenden Lichtstoff und morgen bei besserer Einsicht durch Bewegungen des Äthers bestimmt wird. Die „Hypothese" liegt hier nicht in der Kausalität, sondern in dem Gegenstande, der dem Kausalsatze subsumiert wird.

Die Physik hat sich unter der Herrschaft der Mathematik entwickelt, sich aber zugleich immer einer Reihe allgemeinster Begriffe bedient, auf die jede Metaphysik nicht bloß einen Rechtstitel, sondern auch den Anspruch erweiterten Gebrauchs geltend machte. Aber diese Begriffe werden leer, ein Objekt überhaupt wird durch sie weder bestimmt noch bestimmbar, wenn sie nicht auf einen Gegenstand möglicher Erfahrung angewandt werden. Das ist unzweifelhaft gewiß nicht auf dem Boden des Empirismus, sondern auf dem einzigen Boden, den es gibt, dem der Erkenntnis. Wir wissen von einem Objekte nichts, sofern es nicht im Raume und in der Zeit gegeben werden kann; denn wir können Objekte zwar für sich denken, aber nur in der Anschauung bestimmen, und wenn wir von einer unerkennbaren nicht in der Erfahrung möglichen Ursache sprechen, so bleibt der Begriff so leer, wie zuvor. Wir können diese Ursache nicht durch Merkmale, weder durch die Kategorie der Größe, noch die der Eigenschaft, noch die der Modalität, objektiv bestimmen, obwohl wir eine unerkennbare Ursache noch durch alle diese Begriffe denken können und in gewisser Absicht denken müssen. Wir sind hier auf der Grenze des Verstandesgebrauchs, einer Grenze, die Kant niemals im theoretischen Gebrauche überschritten hat; er wanderte mit seiner Phantasie nicht in den leeren Raum des Verstandes, auch wenn er später Ideen — nicht Objekte — bestimmte.

Die objektive Realität jener Begriffe, durch die auch die reinen Formen der Sinnlichkeit bestimmt werden müssen, beruht nur auf der Möglichkeit der Erfahrung. Anders ist sie nicht erweislich, und der hebt die Physik mit seinen Zweifeln in Gedanken auf, der ihre Bedingungen im Erkenntnisvermögen antastet. Glücklicherweise nur in Gedanken; denn der Physiker läßt sich dadurch ebensowenig abhalten, seinen Verstand d. i. seine Kategorien zu gebrauchen, als ein Mensch aufhört, Luft zu atmen, wenn jemand daran zweifeln sollte, daß sie Sauerstoff enthält. Nebenbei, wenn Paulsen mit den Kategorien der Kausalität und allenfalls der Substantialität auszukommen vermag, durch welche dieser beiden Kategorien ist in dem Urteil: 2×2 ist 4 „die Anschauung eines Gegenstandes überhaupt in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen" bestimmt?

Kant läßt nicht den mindesten Zweifel darüber aufkommen, daß er auch für die Kritik der reinen Vernunft nicht allein jenes Zugeständnis einer fortschreitenden Physik, sondern im Zusammenhange damit als tatsächliche Voraussetzung auch die Anerkennung einer reinen Mathematik und einer reinen Naturwissenschaft fordert. Es heißt von den beiden letztgenannten in der Kritik: „Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wohl geziemend fragen: wie sie möglich sind; denn daß sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen." Auch die Anmerkung, die diese Worte begleitet, läßt für seinen Standpunkt keinen Zweifel übrig: „Von der reinen Naturwissenschaft könnte mancher dieses letztere noch bezweifeln. Allein man darf nur die verschiedenen Sätze, die im Anfange der eigentlichen (empirischen) Physik vorkommen, nachsehen, als den von der Beharrlichkeit derselben Quantität Materie, von der Trägheit, der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung usw., so wird man bald überzeugt werden, daß sie eine physicam puram (oder rationalem) ausmachen, die es wohl verdient, als eigene Wissenschaft, in ihrem engen oder weiten, aber doch ganzen Umfange abgesondert aufgestellt zu werden." (Kritik, 2. Aufl., S. 20.)

Leidet also keinen Zweifel, daß der erste Philosoph, der aprioriische Sätze durch jenen Probierstein auf ihren Wert prüft, die gesetzmäßige Erfahrung selbst in aller Wirklichkeit anerkennt, so kann

man sofern, als der Physiker von der Wahrnehmung der Erscheinungen seine Forschungen ableitet, sagen, daß Kant mit vollem Bewußtsein und in derselben Weise von der Erfahrung selbst ausging. Nun hat noch niemals ein Mensch die Tatsache beanstanden können, daß unser Verstand an jeder irgendwie gearteten Erkenntnis beteiligt ist. Selbst die Skepsis muß wenigstens die formale Logik und ihren Anteil am Erkennen oder, wenn man lieber will, an der beständigen Täuschung, der wir beim Wissenwollen unterliegen, anerkennen. Es ist ihr ja endlos entgegenzuhalten, daß sie mit sich selbst in Widersprüche gerät. Kein Wunder, unsere Aussage mag objektiv bejahen oder verneinen, so verlangt sie als erste Bedingung einen gesetzmäßigen Verstand. Die empiristische Skepsis ist immer geneigt, an eine unverbrüchliche Gesetzlichkeit in der Welt zu *glauben*. Es ist seltsam, daß ihr bei dieser Voraussetzung nicht leicht in den Sinn kommt, daß menschlicher Verstand und menschliche Vernunft doch auch zur Welt gehören. Sollten sie allein von festen Normen ausgeschlossen und wirklich dem Zufall völlig ausgesetzt sein? Und warum darf sie die Untersuchung nicht isolieren, warum dürfen aprioriische Sätze nicht systematisch geprüft werden, da menschliche Vernunft niemals anders verfährt? Wo sind denn die absolut *reinen* Elemente der Chemie, die der Chemiker untersucht?

Kant konnte seine Kritik nicht schreiben, ohne anzuerkennen, *daß* allgemeine und notwendige Sätze in der Wissenschaft herrschen. Für ihn handelt es sich nur um die Frage, ob man sich ihrer systematisch bemächtigen könne, und in welche Grenzen ihre Brauchbarkeit eingeschlossen sei. Die Kategorienlehre, die einen völlig unanfechtbaren Weg geht, ist nach der einen Seite Vorbedingung für die Vollständigkeit der Untersuchung, nach der anderen Seite waren alle übrigen Wege erschöpft. Die Grundsätze des Verstandes lassen sich aus Wahrnehmungen nicht ableiten, und sie lassen sich nicht diskursiv beweisen. Sie haben es auch für den *empirischen* Gebrauch nicht nötig; denn ihr Zwang ist so mächtig, daß man sie sogar über ihre Grenzen im Erkennen zu brauchen seit Ewigkeit versucht ist. Kant gibt sich unsägliche Mühe, zum Verständnis zu bringen, warum er sie deduzieren müsse. Einmal also wird durch den Kantischen Beweisgrund möglicher Erfahrung ihre ob-

jektive Realität unzweifelhaft dargetan, fürs andere wird sie in der einzigen Weise eingeschränkt, die den aus dem Verstande abstammenden Begriffen einen Sinn beläßt. Wo diese Begriffe sinnenleer, d. h. sinnlos werden, da ist ihr theoretischer Gebrauch an seiner Grenze angelangt. Sie sind außerhalb „bloß Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kann".

Sehen wir von Kants Aufgabe ab, so wird jedermann bekennen müssen: Eine Theorie der Erkenntnis aufzustellen ist unmöglich, ohne von vornherein Erkenntnis und in ihr einen zunächst vielleicht noch unbestimmten Anteil des Subjekts anzuerkennen. Wer hier widersprechen wollte, wäre in der Lage des Physikers, der die Natur des Gewitters bestimmen möchte, ohne daß diese Erscheinung jemals beobachtet worden wäre. Hegel hätte mit seinem berühmten Vergleiche ganz recht, aber das Mißgeschick will, daß der Vergleich auf Kant nicht anwendbar ist. „Erkennen wollen aber", sagt er, „*ehe* man erkenne, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, *schwimmen* zu lernen, *ehe er sich ins Wasser wage*." Die Kantische Lehre wird durch Bonmots nicht verschüttet werden, obwohl die Kunst geistreicher Gleichnisse sehr im Schwange ist. Man hat geschwommen, man ist im Wasser gewesen, ehe Kant die Bedingungen des Schwimmens untersucht hat, um sie daraufhin zu prüfen, ob mit ihnen auch wohl Fahrten durch den reinen Äther zu unternehmen sind. Kant war *tatsächlich* in der Lage, in jenen beiden Disziplinen unbestrittene synthetische Sätze a priori anzuerkennen; er hatte also nicht erst zu beweisen nötig, daß es überhaupt solche Sätze gibt. Seine Aufgabe ist, sie aus dem Verstande abzuleiten und so weit zu inventarisieren, als sie aus Begriffen und nicht aus der Anschauung entspringen, und was für ihn nicht minder wichtig und bisher noch durch kein Argument widerlegt ist, er mußte zeigen, daß sie nur auf den einzigen Rechtsgrund hin, der in seinem Prinzip aller synthetischen Urteile a priori gefaßt ist, beweisbar sind. Jedermann wird nach diesen Ausführungen einsehen müssen, wovon die Lektüre der Kritik jederzeit überzeugen kann, daß Paulsen (S. 118) eine völlig unzutreffende Charakteristik Kantischer Ziele gibt: Kant will „beweisen, *daß* Physik als wirkliche Wissenschaft,

d. h. als ein System von allgemeinen und notwendigen Sätzen möglich ist; er will die mathematische Naturwissenschaft gegen alle Anfechtungen empiristisch-skeptischer Grübeleien (Hume) sicherstellen, indem er sie auf die sicheren Grundlagen des ursprünglichen Besitzes der Intelligenz an ihr immanenten Formen und Funktionen basiert". Was würde von einem physikalischen Lehrbuche gesagt werden, in dem bewiesen wird, daß ein Gewitter möglich ist. Über Kleinigkeiten muß man überdies hinwegsehen; daß höchstens von der reinen Physik die Rede sein könnte, leuchtet ein; denn im übrigen hat die empirische Physik nur komparativ gültige Sätze, und die allgemeinen Lehren der Mechanik berührt die Kritik nicht. Die wirkliche reine Erkenntnis soll über nur vermeintliche reine Erkenntnis entscheiden. Was Hume angeht, so schützt Kant dessen Lehre vor Mißverständnissen. Aus Humes Auffassung kann eine absolute Skepsis als Tatsache folgen, aber Hume selbst hat nicht alle die Konsequenzen gezogen, die erst Kant klar erkennt. „Es war nicht die Frage", sagt Kant, „ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntnis unentbehrlich sei, denn dieses hatte Hume niemals in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft a priori gedacht werde und auf solche Weise eine von aller Erfahrung unabhängige Brauchbarkeit habe, die nicht bloß auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei, hierüber erwartete Hume Eröffnung."

Der Schriftsteller überträgt lediglich ein eigenartiges Bedürfnis unserer Zeit in die Vorgeschichte der Kritik. Heutzutage wird auch das Wissen überhaupt in Frage gestellt. Ein Wissen, durch das man nur in subjektiver Überzeugung glauben und nicht einsehen kann, ist kein Wissen mehr. Wer an die Physik oder Mathematik nur glaubt, dem muß erst bewiesen werden, daß sie wirklich ist. Kant will nicht beweisen, daß Physik möglich ist, sondern wie reine Naturwissenschaft möglich ist, und auch diese Untersuchung soll im wesentlichen die Physik nach einer anderen Seite schützen. Die formale Gesetzgebung der Natur mit ihren allgemeinen und notwendigen Sätzen wird von Kant aus dem Verstande systematisch abgeleitet; aber es heißt in den Prolegomenen: „Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewißheit keiner dergleichen Deduktion

bedurft ... denn die erstere stützt sich auf ihre eigene Evidenz; die zweite aber, obgleich aus reinen Quellen des Verstandes entsprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Bestätigung, welcher letzteren Zeugnis sie darum nicht gänzlich ausschlagen und entbehren kann, weil sie mit aller ihrer Gewißheit dennoch, als Philosophie es der Mathematik niemals gleich tun kann. Beide Wissenschaften hatten also die gedachte Untersuchung nicht für sich, sondern für eine andere Wissenschaft, nämlich Metaphysik, nötig."

Heute allerdings zweifelt man an der Natur jener Sätze, indem man sie mit den besonderen Ergebnissen der Physik in einen Topf wirft. Heute bestätigen sich später geäußerte Befürchtungen Kants, die sich an Humes Lehre anknüpfen. Daß Hume, der schärfste Vertreter des Kausalitätsglaubens, die Konsequenzen seiner Lehre gutgeheißen hätte, ist billig zu bezweifeln. Aber als logische Konsequenzen sind sie unvermeidlich, ebenso unvermeidlich, als man auf Hume fußend mit ihm die Freiheit des Willens — bei konsequenter Denkungsart — in Abrede stellen müßte.

„Ob der gemeine Vernunftgebrauch (bei einem so schrecklichen Umsturz, als man den Häuptern der Erkenntnis begegnen sieht)", sagt Kant in der Kritik der praktischen Vernunft mit Bezug auf Hume, „besser durchkommen und nicht viel mehr noch unwiederbringlicher in eben diese Zerstörung alles Wissens werde verwickelt werden, mithin ein allgemeiner Skeptizismus nicht aus denselben Grundsätzen folgen müsse (der freilich aber nur die Gelehrten treffen würde), das will ich jeden selbst beurteilen lassen."

Sind wir trotz unseres neuen Fortschritts in den Naturwissenschaften diesem Zustande nicht sehr nahe, wenn in allem Ernste eine nur wahrscheinliche Kausalität gelehrt, wenn z. B. bei Paulsen hinsichtlich der Kausalität von einer „präsumtiven Allgemeinheit und Notwendigkeit" und ferner gar von einer „Umbildung unserer Anschauungs- und Denkformen" gesprochen wird?

Eine „komparative Allgemeinheit", von der Kant spricht, schränkt die Gültigkeit auf alle früher beobachteten Fälle ein und läßt die Frage der Zukunft mangels völliger Einsicht behutsam offen. Aber sie erstreckt sich nur auf empirische Tatsachen, eine präsumtive Kausalität aber würde uns konsequenterweise das Recht fraglich machen,

bei verändertem Erscheinungsablauf nach objektiven Ursachen auch nur zu suchen. Wenn A als die Ursache von B nur hypothetisch bestimmt ist, so ficht das den Kausalbegriff nicht an. Ist aber die Kausalität selbst präsumtiv, so heißt das: Es ist nicht sicher, daß die Wirkung oder sagen wir lieber irgendein Ereignis B mit irgendeinem A als Ursache notwendig zu verknüpfen ist; d. h. es ist möglich, daß B keine Ursache hat. Eben das geht aber wider den Verstand, der „nach einer Analogie, mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe", Erscheinungen notwendig verknüpfen muß, wenn er aus bloßen Wahrnehmungen Erfahrungsurteile machen will. In der Tat löst sich bei der modernen Skepsis der Kausalbegriff als Verstandesbegriff in Wohlgefallen auf, und merkwürdigerweise trägt der Verstand die Waffe zum Selbstmord in sich herum. Warum ist die Kausalität nur wahrscheinlich? Nun, sehr einfach: weil es eben Ursachen gibt, die wir nicht abzusehen vermögen. Wie man sich auch drehen mag, der Zopf hängt immer hinten. Im übrigen ist es gut, daß die nur wahrscheinliche Kausalität in der Gelehrtenstube verbleibt, der „große Unbekannte" in Kriminalprozessen möchte sonst einen plausiblen Ersatz und die schon dagewesenen Geschosse aus der vierten Dimension eine willkommene Hilfe durch philosophische Meinungen erhalten können.

Was Kant mit seiner Kritik in erster Linie beabsichtigt, hat seine Triebfedern nicht in dem Schicksal der Mathematik und Physik, sondern in dem der Metaphysik. Nicht der empirische Gebrauch der Kategorien war angezweifelt worden, sondern der metaphysische, und diese Zweifel gingen, wie das schon Wolf beklagt, von den Vertretern exakter Wissenschaften aus. Hume hatte den Rat erteilt, erst den gemeinen Gebrauch der Begriffe zu prüfen und dann erst über den metaphysischen zu urteilen. Bei seiner eigenen Betrachtung, die er selbst metaphysisch nennt, geht die Metaphysik verloren. Bücher, die diesen Titel führen, soll man ins Feuer werfen, wenn sie nicht mathematischer oder empirischer Natur sind. Kant tritt für die Metaphysik ein, aber es ist nicht mehr dieselbe Pseudowissenschaft, über die seine Kritik zu Gericht sitzt. Und auch die Physik erhält bei den Untersuchungen ihren guten Anteil, aber er liegt weniger in den schon immer notwendig befolgten Sätzen der Analytik selbst, als in dem allgemeinen Zweck der Kritik, die Grenzen

der Erkenntnis zu ziehen. Darüber hat sich der Philosoph mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen. Die transzendentale Ästhetik bringt zum Verständnis, was wir erkennen, die Analytik, wie sich unsere Begriffe notwendig auf den Gegenstand der Erkenntnis beziehen können. „Wenn wir also durch diese kritische Untersuchung nichts Mehreres lernen", sagt Kant bei dem Rückblick auf das „Land der Wahrheit", „als was wir im bloß empirischen Gebrauch des Verstandes, auch ohne so subtile Nachforschung von selbst wohl würden ausgeübt haben, so scheint es, sei der Vorteil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüstung nicht wert. Nun kann man zwar hierauf antworten: daß kein Vorwitz der Erweiterung unserer Erkenntnis nachteiliger sei, als der, so den Nutzen jederzeit zum voraus wissen will, ehe man sich auf Nachforschungen einläßt, und ehe man noch sich den mindesten Begriff von diesem Nutzen machen könnte, wenn derselbe auch vor Augen gestellt würde. Allein es gibt doch einen Vorteil, der auch dem schwierigsten und unlustigsten Lehrlinge solcher transzendentalen Nachforschungen begreiflich und zugleich angelegen gemacht werden kann, nämlich dieser: daß der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntnis nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommt, eines aber gar nicht leisten könne, nämlich, sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen, und zu wissen, was innerhalb oder außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Untersuchungen erfordert, die wir angestellt haben. Kann er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen oder nicht, so ist er niemals seiner Ansprüche und seines Besitzes sicher, sondern darf sich nur auf vielfältige beschämende Zurechtweisungen Rechnung machen, wenn er die Grenzen seines Gebiets (wie es unvermeidlich ist) unaufhörlich überschreitet und sich in Wahn- und Blendwerke verirrt." (Kritik, 2. Aufl., S. 296.)

Die Grenzen des empirischen Gebrauchs zu ziehen, das ist die Bedeutung und die Absicht der Kritik hinsichtlich der Physik. Sie sind in den Postulaten des empirischen Denkens scharf umrissen und mit der Ästhetik zum ersten Male in der Philosophie so bestimmt vorgezeichnet, daß man sie einsehen muß. In der Disziplin der reinen Vernunft wird auch der Physik die transzendentale

Hypothese verwehrt. Die Kritik will eben auf die Frage antworten: Was kann ich wissen? und so hat auch die Ideenlehre in der Kritik keinen anderen Zweck, als Richtungslinien für den Gebrauch des Verstandes in der Erkenntnis festzustellen. Bei Paulsen lesen wir nun: Ich behaupte: „Es ist durchaus nicht möglich, die Kritik der reinen Vernunft zu konstruieren als Demonstration für die Behauptung, die allerdings auch darin vorkommt: wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind, oder jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung ist Erkenntnis nicht möglich. Wohl aber ist es möglich, sie zu konstruieren als Beweisführung für die Behauptung: es gibt rationale Erkenntnis im eigentlichen Sinne, allerdings nur von Gegenständen möglicher Erfahrung." Man achte auf den Gegensatz; er ist bloß in der logischen Form, nicht aber sachlich vorhanden. Die eine Behauptung sagt im Kantischen Sinne genau das nämliche, wie die andere. Fällt also der Gegensatz, so ist vielleicht noch die Frage, in welcher Form man derselben Aussage für die Kantische Fragestellung wohl am ehesten gerecht wird. Gibt es rationale (begriffliche) Erkenntnis von Dingen? so fragt sich Kant mit Hume. Verknüpfen wir a priori in unseren Urteilen Dinge miteinander oder nicht? Hierauf antwortet die Kritik bündig: Es gibt keine rationale (begriffliche) Erkenntnis von Dingen, denn reine begriffliche Erkenntnis (synthetische Sätze a priori) lassen sich nur mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung beweisen. Hume hatte recht, „wenn er (wie es doch auch fast überall geschieht) die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst nahm, den Begriff der Ursache für trüglich und falsches Blendwerk erklärte; denn daran tat er ganz recht; denn von Dingen an sich selbst und deren Bestimmungen als solchen kann nicht eingesehen werden, wie darum, weil etwas A gesetzt wird, etwas anderes B auch notwendig gesetzt werden müsse, und also konnte er eine solche Erkenntnis a priori von Dingen an sich selbst gar nicht einräumen. Einen empirischen Ursprung dieses Begriffs konnte der scharfsinnige Mann noch weniger gestatten, weil dieser geradezu der Notwendigkeit der Verknüpfung widerspricht, welche das Wesentliche des Begriffs der Kausalität ausmacht; mithin ward der Begriff in die Acht erklärt und an seine Stelle trat die Gewohnheit im Beobachten des Laufs der Wahrnehmungen". (Kritik d. pr. V., S. 92.)

Wenn nun Kant gefunden hat, daß „Metaphysik ganz und gar" aus solchen begrifflichen Verknüpfungen von Dingen besteht — ein Blick in den Leibniz oder Spinoza zeigt, was gemeint ist —, so muß man sich auch überzeugen, daß nur diese Frage zur Diskussion stand, und daß die Antwort so *verneinend* ausfiel, wie die Ästhetik und Analytik das lehren, obwohl sie anerkennen, daß apriorische Erkenntnis nicht bloß möglich, sondern sogar wirklich ist, mit anderen Worten, daß der Mensch, was nicht neu war, Vernunft besitzt. Eine wahrscheinliche Kausalität freilich ist soviel wie eine nur wahrscheinliche Vernunft, und wenn Kant nicht besorgte, daß „jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe", so könnte er heutzutage auch dieses Wunder noch erleben. Nebenbei: Kants Unduldsamkeit, die das Paulsensche Buch an mehr als einer Stelle behauptet, wird nur zu begreiflich. Wer eine wahrscheinliche Kausalität für diskutabel hält, obwohl er sicher an die Kausalität seinerseits *glaubt*, der gesteht den Wahrscheinlichkeitscharakter damit selbst zu. Wer aber ihre *Notwendigkeit* mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung einsieht, der muß in den *Schein* der Rechthaberei kommen; er kann eine „präsumtive Notwendigkeit" für die Kausalität auch als Ansicht nicht zugestehen, weil der Begriff der Notwendigkeit aufgehoben worden ist.

Paulsen möchte scheinbar gern, daß Kant die Erkennbarkeit der Dinge an sich lehrte; indessen leidet keinen Zweifel, daß die Kritik nur geschrieben ist, das Gegenteil zu beweisen. Wenn so etwas in der Kritik „auch vorkommt", so kann nicht auch das andere darin stehen. Ein kritischer Agnostiker kann nicht zugleich ein Gnostiker sein. Die Ästhetik ergänzt die *notwendig* nach dem Plane der Logik aufgebaute Lehre von der Erkenntnis, indem sie zeigt, wie allein ein Gegenstand gegeben werden kann. Raum und Zeit gehören nicht zum *Verstande*, sondern notwendig zur *Sinnlichkeit*, durch die allein dem Verstande Objekte vermittelt werden. Damit ist die rationale (begriffliche, dogmatische) Erkenntnis von *Dingen* aufgehoben, und es stand nicht mehr in der Macht des wahrheitsliebenden Kant, sie zu lehren. Es erscheint etwas im Raume und in der Zeit, aber dieses Etwas ist selbst unerkennbar; denn wir beurteilen nur die Erscheinung, die den Erkenntnisfaktoren des Subjekts notwendig gemäß ist.

Kant selbst nennt die „kritische Grenzbestimmung" den Hauptzweck der Kritik, das hilft ihm bei Paulsen nichts: „Eine kritische Grenzbestimmung kann der Natur der Sache nach nicht ein ‚Hauptzweck' sein, sondern nur ‚ein Mittel zur Sicherung eines bedrohten Gebiets'." Warum aber sollte ein solches „Mittel" nicht ein „Hauptzweck" sein, welche Natur der Sache verbietet das? Und heißt nicht das Buch kurz und bündig: „Kritik der reinen Vernunft"? Also: „Kritik kann nach der Natur der Sache ‚kein Hauptzweck' sein." Handelte es sich hier nur um Worte, so könnte das auf sich beruhen; aber es handelt sich um Tendenz und um ein Besserwissen, das durch die Tatsachen nicht gerechtfertigt ist.

Paulsen führt Kantische Worte an: Die Grundlage des Systems der Kritik ist der Satz: „daß die ganze spekulative Vernunft niemals weiter als auf Gegenstände möglicher Erfahrung reiche". „Wenn bewiesen werden kann, daß die Kategorien gar keinen anderen Gebrauch, als bloß in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können, so ist die Beantwortung der Frage: wie sie solche möglich machen, zwar wichtig genug, um diese Deduktion, wo möglich, zu vollenden, aber in Beziehung auf den Hauptzweck des Systems, nämlich die Grenzbestimmung der reinen Vernunft, keineswegs notwendig, sondern bloß verdienstlich."

Und was muß sich Kant darauf heute sagen lassen: „Solche Stellen sind merkwürdig als vorübergehende Verdunkelungen des Bewußtseins von der Absicht des eigenen Werks, wie sie im Eifer polemischer oder konziliatorischer Bemühungen eintraten." (S. 234.)

Daß die Kritik als „Polizei" wider dogmatische Verneinung auch positiven Nutzen stiften wollte, liegt auf der Hand. Die Verhütung des Irrtums ist immer schon etwas. Warum in aller Welt soll aber Kant an Verdunkelungen gelitten haben, weil es uns heutzutage vielleicht „im Eifer polemischer Bemühungen" so gefällt? Kommt der Verlust der spekulativen Vernunft der praktischen Vernunft zugut, wird das Wissen aufgehoben, um zum Glauben Platz zu machen, so ist eben deshalb das Aufheben eines nur eingebildeten Wissens der „Hauptzweck" der Kritik, auch wenn sie nur geschrieben sein sollte, um zum Glauben Platz zu machen. Glauben ist eben kein Wissen, theoretisches Erkennen mit objektivem Zwang kein praktischem Interesse entspringendes Postulieren. „Der Ver-

lust", sagt Kant, „trifft nur das Monopol der Schulen, nicht das Interesse der Menschen." Paulsen wehrt Zitate ab. Wir nehmen für uns in Anspruch, die Kritik aus eingehendem Studium zu kennen, wir erklären, durch diese Abwehr gezwungen, sie nicht bloß gelesen, sondern auch in Übereinstimmung mit dem Schriftsteller durchgedacht zu haben, ohne auch nur entfernt darin etwas zu finden, das jene kühne Annahme rechtfertigte. Auch von dem Eindruck des „Palimpsests", auf dem sich verschiedene Schriften stören, haben wir nichts verspürt. Es ist um das nette Gleichnis schade.

Gelten nun Zitate von Kant nichts, wo Paulsen etwas als unzweifelhaft behauptet, so ist es uns schmerzlich, auf Autoritäten uns zu berufen, die offenbar bei ihm ein größeres Gewicht haben als das Wort des einzigen klassischen Zeugen, der hier in Frage kommen sollte. Indes kann doch wohl bei Garve von jenen „Verdunkelungen" nicht geredet werden. Im Anfang der Originalrezension Garves, die Paulsen gelesen hat, heißt es von der Kritik: „Der eigentliche Zweck dieses Werkes ist, die Grenzen der Vernunft zu bestimmen, und sein Inhalt zu zeigen, daß die Vernunft allemal außer diesen Grenzen ausschweift, so oft sie etwas von der Wirklichkeit irgendeines Dinges behauptet." Ergänzt man hier nach „etwas" das Wort: „Bestimmtes", so trifft der Satz völlig zu, denn Kant bestreitet nur die Erkennbarkeit, nicht das Dasein der Dinge an sich, und weder in diesem Punkte noch hinsichtlich der realen Objekte behauptet die zweite Auflage etwas, was mit der ersten kollidierte. Hätte Kant „etwas Bestimmtes" von den Dingen an sich jemals in der Kritik geäußert, so wären die ewigen Vorwürfe gerecht. Aber das ist ihm nicht beigekommen: er weist eben der alten Metaphysik nach, daß sie durch leere Kategorien Dinge an sich nur gedacht habe. Wo sie aber wie Leibniz die Monaden mit Vorstellungen, die nur gedachten Dinge mit Eigenschaften ausstattete, bestreitet er das Recht dazu. Und von diesem Recht hat er selbst niemals Gebrauch gemacht, wo es sich um theoretische Erkenntnis d. h. um ein Wissen von Objekten handelt.

Die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich hat Kant nicht erfunden und nicht entdeckt. Die Worte waren da, aber es handelt sich nicht um die Bezeichnung, sondern die Bestimmung der Begriffe. Und diese ist bei Kant völlig neu und überdies ab-

solut zutreffend. Den Begriff des Dinges an sich denkt Kant mit absoluter Klarheit, das schließt nicht aus, daß gehäufte Mißverständnisse daraus eine „Vexierfrage" machen. Kein Mensch könnte hier anders denken, nachdem das Verständnis hergestellt ist. Sind Raum und Zeit aprioriſche Formen der Sinnlichkeit — nicht des Verstandes — so muß das Subjekt in ihnen alles ordnen, was ihm gegeben ist. Denkt sich das Subjekt hinweg, so können auch Raum und Zeit nicht als Gespenster übrig bleiben. Welchen Sinn diese raum- und zeitlose Welt noch hat, das zu ergründen müssen wir — wohl oder übel — Wesen überlassen, die nicht sinnlich, sondern mit dem Verstande d. h. intellektuell anschauen. Ob solche Wesen möglich sind, bleibt dahingestellt. Wir können sie nicht leugnen und nicht behaupten. Für uns ist also das Ding an sich ein Grenzbegriff. Was es im „positiven Verstande" bedeutet, ist uns verschlossen. Haben wir diesen Gedanken nicht eingesehen, so kann uns kein Gleichnis helfen. Er bedeutet lediglich eine Abstraktion, die man nicht mit einer realen Operation verwechseln soll. Wer gern wissen will, was sich Kant unter dem Ding an sich vorstellt, dem ist mit einem einzigen Wort Bescheid zu geben, es lautet: nichts. Aber daraus folgt so wenig, daß es nicht eine Bedeutung habe, als aus den Erdichtungen der Metaphysik folgt, daß es irgendwelchen Bedingungen gehorcht, die wir so gütig sind, auf eine uns unerforschliche Welt zu übertragen. Wer es allerdings fertig bringt, Raum und Zeit aus dem Erkenntnisgegenstande wegzunehmen und dann noch ein Erkenntnisobjekt übrig behält, von dem er uns auch eine einzige Eigenschaft, ein Prädikat, ein Merkmal zu sagen weiß, der hat den Stein der Weisen entdeckt — vorausgesetzt, daß er zu überzeugen und nicht bloß zu „überreden" vermag. Auch mit der Wahrscheinlichkeitswage, die mit einer Schale im leeren Raume des Verstandes, mit der anderen in unserer Welt schwebt, läßt sich nicht mehr wägen; gerechterweise haben wir für unsere Schale nur die Kategorien, aber sie beschweren die Wage nicht mehr — sie sind leer. Legen wir noch etwas zu, Wille, Einbildungskraft oder auch Vernunft, so nützt uns diese Freigebigkeit nichts, die Wage zeigt nichts an. Ding an sich und Erscheinung geben die Grenzbestimmung, die wir historisch durch Kant lernen, aber unabhängig von Kants Namen einsehen sollen und können. Wird also in der Kritik

nach Paulsen bewiesen: „es gibt rationale Erkenntnis der Wirklichkeit, Erkenntnis im eigentlichen Sinne, allerdings nur von Gegenständen möglicher Erfahrung", so liegt in diesem „Beweise" jener Unterschied samt der Grenzbestimmung. Erscheinung ist eben der noch unbestimmte Gegenstand der Erkenntnis. Daß auch dieser Gegenstand vom Subjekt nicht hervorgebracht wird, steht auf einer der ersten Seiten der Kritik. Er ist gegeben und als Erkenntnisobjekt vom Subjekt abhängig, als sein Produkt ist er mit dem Stiefel vergleichbar, den der Schuster macht, ohne daß dieser nötig hätte, auch das Leder zu produzieren. Auch in dieser Frage zeigt das Buch von Paulsen eine Unsicherheit, die beim Verfasser herrscht, aber auf das Konto der Kritik geschrieben wird. Und doch ist die Kritik im Grunde nur um den Nachweis geschrieben, daß der Verstand nichts hervorbringen, sondern nur Gegebenes verbinden kann. Eben deshalb stützt sich der Verstand schon im reinen mathematischen Urteil auf die reine Anschauung, die nur mißbräuchlich als „Funktion" bezeichnet wird, aber auch im mathematischen Satz liefern die Kategorien nur sofern Erkenntnis, als vermittelst dieser Verstandesbegriffe die Mathematik auf empirische Anschauung Anwendung finden kann. Der Verstand bestimmt das im Raum und in der Zeit Gegebene, und nur aus diesem Grunde fällt die Berufung der vorkantischen Metaphysik auf die formale Logik, das analytische Urteilen, in sich zusammen. Der Verstand kann durch Analysis nichts trennen, was er nicht zuvor (synthetisch) verbunden hätte. Was uns gegeben wird, weist eben deshalb auf eine jenseitige Ursache; der ganze Unterschied von Ding an sich und Erscheinung fiele mit dem Hervorbringen des Gegenstandes in sich zusammen, und bei dieser Auflösung kämen alle die Meinungen zu ihrem Recht, gegen die Kants Kritik ihre Waffen erhebt.

Kant hat das Ding an sich den transzendentalen Grund und auch wohl die Ursache der Erscheinung genannt, er hat auch vom Affiziertwerden [1]) des Subjekts geredet; aber häufig wird übersehen, daß Kant scharf scheidet: durch die Kategorie

1) Das Affiziertwerden, sofern es auf das Ding an sich bezogen wird, enthält nicht mehr als die bloße Kategorie. Über das wie hat sich Kant nicht ausgesprochen. Kein Mensch kann es verraten.

denken und durch die Kategorie bestimmen. Ein Dasein, das man nur denkt, auch wenn man es denken muß, ist eben deshalb noch nicht bestimmt; denn dazu gehören Prädikate aus der erkennbaren Welt. Muß man sich darüber wundern, daß ein so oft von Kant betonter Unterschied dem Blick sich entziehen kann, so wird noch ein zweites Moment den Vorwurf der Inkonsequenz von ihm abwehren. Sowohl im gewöhnlichen transzendentalen Gebrauch der Kategorie, dessen sich die Metaphysik schuldig macht, als auch mit ihrer Verabsolutierung in der Idee folgen Verstand und Vernunft ihren eigenen Gesetzen; die Kritik lehrt aber, daß sie in beiden Fällen erkennbare Objekte nicht mehr denkt. Wer solche vermeintliche Objekte zu bestimmen versucht, täuscht sich Prädikate aus dem Diesseits vor; wer aber die Objekte nur denkt, der kann sie nicht anders als in leeren Verstandeshandlungen den Kategorien einordnen, denen jedes Schema zur Möglichkeit der Bestimmung fehlt. Kant stellt nun mit Sicherheit die Kategorien als elementare Verstandesbegriffe fest. Andere gibt's nicht, und die Kategorienentdecker sollten sich beruhigen. Die Zählung ist so sicher wie die Tafel der Urteile. Wer hier an den Namen Anstoß nimmt, der spreche z. B. von einer Kategorie des Umfangs, wenn ihm die der Größe künstlich erscheint. Oder besser: er überlege sich die Sache noch einmal. Dann wird er finden, daß die Zählung so vorgenommen ist, wie man etwa die Theaterbillette an Stelle der Theaterbesucher zählt. Auch diese Billette haben nur für ihr Theater „objektive Gültigkeit", sie sind für sich nichts und zu keinem anderen Gebrauch nütze. Die Kategorien sind auch keine blinden Fenster; im Gegenteil, sie sind gleichsam so durchsichtig, daß, sie zu bemerken, Mühe kostet. Aber gleichviel, ob die Kategorientafel richtig ist oder nicht, so gebe der Leser einmal zu, der inkonsequente Kant habe alle elementaren Verstandesbegriffe entdeckt. Durch welche Begriffe sollte er nun Gegenstände unerkennbarer oder auch bloß eingebildeter Natur denken, als durch sie? Woher sollte er diese neuen Begriffe nehmen?

Das Denken durch die Kategorie, der bloß transzendentale Gebrauch ist „gar kein Gebrauch" (zum Erkennen), und das ist bis zum heutigen Tage nicht anders geworden. Ein Objekt überhaupt, das man

nur denkt, ist damit noch nicht bestimmt; ein transzendentaler Grund der Erscheinung ist eben unerforschlich, und man transzendiert nicht mit dem Begriff der Ursache, wenn man ihn auf der Grenze denkt, in der alle Bestimmungsmöglichkeiten aufgehoben sind. Kant wendet die Kategorien auf alles „Mögliche und Unmögliche" an, gewiß, und es ist nur ein Wunder, daß sich noch niemand auf seine Tafel des „Nichts" berufen hat, wo unter dem Titel der Modalität das nihil negativum erscheint, der „leere Gegenstand ohne Begriff". Vielleicht hätte Kant auch eine Philosophie auf dieser Basis gutgeheißen, hier ist noch eine der Knospen zu erschließen, wie ja so viele an diesem Riesenbaum entdeckt sind — alle, die von ihm aus- und über ihn hinweggegangen sind, behaupten ja, daß er ihre Wege vorgezeichnet hat und wohl auch selbst beschritten hätte, wenn er nur dies und jenes zu bemerken imstande gewesen wäre. Und Kant muß stillehalten; vielleicht büßt er jetzt seinen Prometheusfrevel. Doch wir wollen nicht transzendieren.

Nach unseren obigen Ausführungen über die tatsächlichen Voraussetzungen der Kritik wird der Leser Paulsens verstehen, daß und warum von ihm das Verhältnis Humes zu Kant nicht zutreffend dargestellt wird. Bei beiden Philosophen wird nicht gefragt, womit die Physiker „auskommen" und was sie „brauchen". Denn das haben sie von der Natur und nicht von den Philosophen, die nur feststellen können, was in der menschlichen Erkenntnis als Tatsache sich vorfindet. Bezüglich der Kausalität heißt es bei Paulsen: „Kants Denken zeigt an diesem Punkte eine fatale Neigung, sich im Kreise zu drehen. Was Hume bezweifelte, war die strenge (nicht die präsumtive) Allgemeinheit und Notwendigkeit von Urteilen über Tatsachen überhaupt, also auch der Sätze der Physik und angewendeten Mathematik. Kant will sie ihm gegenüber beweisen, setzte sie aber im Grunde immer wieder voraus." Zunächst eines: Hume hat nicht an der Mathematik, weder an der reinen noch an der angewandten, gezweifelt. Im Gegenteil geht er hierin weiter als Kant, da er ihre Wahrheiten für logische Sätze hält. „Die Wahrheiten, welche Euklid bewiesen hat", sagt Hume in seinem berühmten Essay (Tennemann, S. 50), „müssen in Ewigkeit ihre Gewißheit und Evidenz behalten, wenn auch kein Zirkel oder Triangel in der Natur vorhanden wäre." Kantische Lehre mäßigt diesen Überschwang;

diese Wahrheiten haben nur objektive Realität, sie sind nur sofern objektive Erkenntnis, als sich etwas Gegebenes findet, das ihnen eingeordnet werden kann. Kant dreht sich also hinsichtlich der Mathematik gegen Hume sicherlich nicht im Kreise. Und was die Kausalität betrifft, so zeigt Kant die Denkfehler des Vorgängers mit aller Deutlichkeit. Er *belehrt* Hume. Unser Urteil über Tatsachen ist immer empirisch und hat nur komparative Gültigkeit, deshalb werden die reinen Sätze, unter die wir subsumieren, nicht zweifelhaft. „Hume schloß fälschlich aus der Zufälligkeit unserer Bestimmung *nach dem Gesetze* auf die Zufälligkeit *des Gesetzes* selbst, und das Herausgehen aus dem Begriffe eines Dinges auf mögliche Erfahrung (welches a priori geschieht und die objektive Realiät desselben ausmacht) verwechselte er mit der Synthesis der Gegenstände wirklicher Erfahrung, welche freilich jederzeit empirisch ist." Mit dieser Kantischen Bemerkung werden alle Humischen Beispiele getroffen; immer wird von der Wertung *empirischer* Vorgänge ausgegangen, auf die es selbst doch nicht ankommt.

Über gewisse Fragen muß sich Kant von Paulsen in eigenartiger Weise belehren lassen. Er schreibt: „... behauptet Kant mit Recht, daß die Grundsätze der ‚reinen Naturwissenschaft' in demselben Sinne rationalen Charakter haben wie die Sätze der reinen Mathematik oder der formalen Logik. Das ist es, was meines Erachtens mit Recht bestritten wird." Und das gegenüber einem Philosophen, der den *Unterschied* zwischen rein logischen, mathematischen und transzendentalphilosophischen Einsichten zum ersten Male klar erkennt, aber nur *einen* Verstand entdecken kann. Der Unterschied tritt auch bei den Sätzen der reinen Naturwissenschaft selbst zutage; die mathematische Bestimmung hat eine andere Bedeutung als die nach dynamischen Grundsätzen. Die *Gewißheit* steht für mathematische wie für die regulativen Sätze der reinen Naturwissenschaft a priori fest, aber sie scheiden sich „in der Art der Evidenz d. i. dem Intuitiven (mithin auch der Demonstration)". Kant zeigt uns, wie bei den verschiedenen rationalen Erkenntnissen dieselbe Gewißheit (Apodiktizität) herrscht, aber doch auf verschiedenen Wegen zur Einsicht gebracht werden muß. Die formale Logik bedarf keines Nachweises ihrer Lehren, weil sie das Denken selbst beschreibt. Aber dies Denken für sich kann nicht von der Stelle. Die Mathematik

ruht auf einem Faktor in der Sinnlichkeit, den der Verstand bestimmt; sie ist verständlich, wenn der Zwang, die Form der Anschauung, eingesehen ist; denn sie schreitet nicht bloß logisch, sondern immer auf die reine Anschauung gestützt, vorwärts. Für die Mathematik und ihre Anwendung reichen die Kategorien der Quantität und Qualität aus, aber diese finden sich, was wirklich kein Wunder ist, im Verstande. Und nun hat die reine Naturwissenschaft eine Reihe von Sätzen, die unter anderem auch die Anwendung der Mathematik zur Einsicht bringen können; sie lassen sich nicht unmittelbar einsehen, wie die logischen, und nicht mittelbar, durch Beweise, wie die mathematischen Sätze, oder aus der bloßen Anschauung, wie die Axiome der Geometrie, sondern im Gegenteil, sie müssen sich auf etwas anderes berufen, und dieses andere ist eben: die Möglichkeit der Erfahrung. Und diese Möglichkeit muß ausreichen, wenn wir es wirklich mit allgemeinen und notwendigen Sätzen zu tun haben. Reicht sie wirklich nicht aus? Nun wohl, man muß zuvor Erfahrungen gemacht haben. „Alle Erkenntnis hebt mit Erfahrung an", sagt Kant. Muß er wirklich erst darüber belehrt werden?

Und jenes Imkreisedrehen gegen Hume. Kant weist die Abstammung der Kategorien aus dem Verstande nach und belehrt somit auch den Engländer, der von dem Zusammenhang logischer Funktionen und transzendentaler Begriffe noch nichts ahnte. Die Möglichkeit der Erfahrung ruht auf den Kategorien; diese Kategorien werden von Kant zum ersten Male in der Philosophie aus den Urteilsformen abgeleitet. Hoffentlich erkennt jeder heutzutage die Formen des Urteils als Besitz des Verstandes an. Diese Formen sind unterscheidbar durch Begriffe. Jedermann sieht z. B. an den Formen ein A ist B, viele A sind B, alle A sind B, daß sie durch den Begriff des Umfangs, der Größe aus allen anderen herausgehoben sind. Dieser unterscheidenden Begriffe gibt es so viele als es elementare Urteilsformen gibt. Und die Zählung ist umkehrbar. Soviel Stammbegriffe, soviel Urteilsformen. Gäbe es dort mehr, so auch hier; der Verstand ist wirklich hier erschöpft und leidet dabei keine Not, denn er kann sich durch vielfältige Kombinationen helfen. Aber die Kombination ist nicht mehr elementar. Wer hier verbessern will, der suche die elementaren Urteilsformen

zu vermehren oder zu reduzieren; auch eine Verbesserung ändert den Verstandescharakter, die Apriorität nicht, so wenig, als die Axiome der Mathematik empirisch werden, weil man sich einst ihrer Zahl, ihres Systems, versichern mußte. Genug, wäre der Charakter der Kausalität nicht über allen Zweifel erhaben, mit dem genialen und doch so einfachen Gedanken der Kategorienableitung war der Nachweis erbracht, daß Kausalität zur Natur des Verstandes gehört, und eben daran hatte Hume gezweifelt; ein Zweifel, mit dem er die Mathematik nicht bedachte, obwohl das nur konsequent gewesen wäre. Hume würde zu einsichtig gewesen sein, meint Kant, diese Folgerung anzuerkennen; in der Tat nimmt Hume die Mathematik gegen skeptische Bedenken in Schutz, obwohl er sie nicht zu lösen vermag. Hätte Hume den von Locke vorgeahnten Unterschied analytischer und synthetischer Urteile scharf gefaßt, so hätten seine Untersuchungen den Kantischen ähnlich werden müssen. Auch hierin hat Kant recht; Hume würde sich nicht auf die Untersuchung der Kausalität eingeschränkt haben. Dann hätte er sehen müssen, daß auch andere Kategorien dieselbe Funktion wie der Kausalbegriff haben, d. h., daß mehr Begriffe, aus denen synthetische Urteile a priori entspringen, notwendig sind, weil ohne sie Erfahrung d. i. empirische Erkenntnis unmöglich d. h. undenkbar ist. Die Mathematik, deren Synthesis auf reiner Anschauung und deren Anwendung auf den Begriffen der Quantität und Qualität ruht, verfallen also derselben Beurteilung wie die Kausalität. Da es nun ein anderes ist, ob man nur über Erscheinungen oder über Dinge an sich urteilt, so läßt sich auch der notwendige Charakter der Kategorien und zugleich die Möglichkeit ihres Gebrauchs einsehen. Wir sind gezwungen, alle Erscheinungen den Gesetzen unseres Verstandes durch Schemata einzuordnen, wenn die Wahrnehmungen den Charakter objektiver Erkenntnis erhalten sollen. Jener Unterschied belehrt den sterblichen Menschen und zeigt, was er auch sonst wohl einsehen kann, und was ein Mann wie Kirchhoff ausgesprochen hat. Wir *beschreiben* nur diese Welt, in die wir gesetzt sind; die Erkenntnis ihres Ursprungs ist uns verschlossen. Erkennen wir nur Erscheinungen, haben wir diesen Gedanken eingesehen, so wird uns der Mut vergehen, Erschaffungstheorie zu treiben.

Kein Zweifel, daß Kant, der nicht bloßer „Philodox" ist, höhere

Interessen als die des Wissens auch bei seiner Kritik der reinen Vernunft im Auge hatte. Aber ihr Hauptzweck war nun einmal die „Grenzbestimmung der reinen Vernunft", denn seine Kritik ist eine Lehre vom Wissen, vom Erkennen. Er verlangte Einheit d. h. Einstimmung der Vernunft, und schied deshalb Wissen und Glauben. Die Philosophie hat alle Ursache, nicht wieder zu vermengen, was er gelöst hat. Die Kritik der praktischen Vernunft fügt sich in aller Konsequenz dem System der Kritik ein. Kant bestimmt die Kausalität des sittlichen Wollens, d. h. die Kausalität wird hier durch Freiheit bestimmt, ohne daß die Grenzbestimmung der Vernunft verletzt wird. Aber die „Objektivität" der Kritik der praktischen Vernunft ist keine Objektivität im Sinne der Erkenntnis. Die Kritik der reinen Vernunft läßt in der Lösung der 3. und 4. Antinomie notwendige Ideen der Vernunft als widerspruchsfrei zu. Sie waren widerspruchsvoll geworden, weil man für sie erkennbare Objekte gedacht hat. Der Widerspruch löst sich durch den Unterschied: Erscheinung und Ding an sich, Erkennbares und Unerforschliches. Mehr aber auch nicht. Die „objektive" Bedeutung dieser Ideen ruht nur mit dem einen Argument im theoretischen Erkennen: jedermann ist zu der Einsicht zu zwingen, daß sie logisch möglich sind.

Wer heutzutage auf den „strengen" Begriff der Kausalität verzichtet — wie es Paulsen tut —, der kann auch den Begriff der Freiheit nicht mehr mit Recht denken. In diesem Begriffe liegt eine Bestimmung durch Kausalität. Oder auf welchem anderen Begriffe ruht die Anerkennung eines gesetzmäßig bestimmten Wollens? Es muß sich doch angeben lassen? Eine Kausalität von „präsumtiver Notwendigkeit" ist kein Verstandesbegriff, denn der Begriff der Notwendigkeit ist hier aufgehoben. Daß Paulsen mit solchen Auffassungen nicht zum Skeptiker wird, ist ein zweifelhaftes Verdienst für den Philosophen, von dem man den Mut seiner Konsequenzen fordern kann. Es ist wunderbar, wie in dem Paulsenschen Buche Kant der „Baumeister" behandelt wird; es nimmt ihm den ganzen Unterbau fort und läßt die Krönung im Äther schweben. Hat aber die Kausalität nicht ihren absoluten aprioriſchen Zwang im Erkennen, so ist sie „ein theoretisch unmöglicher Begriff", und „da von nichts sich auch kein Gebrauch machen läßt, der prak-

tische Gebrauch eines theoretisch-nichtigen Begriffs" in der Tat, wie Kant sagt, völlig „ungereimt".

Indem Kant die alten Gegensätze der Schulen aufhob, zeigte er sich selbst als den konsequentesten Empiristen und den konsequentesten Rationalisten, den man sich denken kann. Aber auf das letztere Prädikat hätte doch ein Mann keinen Anspruch, der eine Grenzbestimmung durch Vernunft aufstellt, um sie dann wieder zu verletzen. Nur auf der Unerkennbarkeit der Dinge an sich ruht die Möglichkeit, die 3. und 4. Antinomie zu lösen und mit dieser Lösung wird in der Kritik ein Ausblick in das Gebiet der praktischen Vernunft eröffnet. Die spekulative Vernunft, sofern sie von jenseitigen Objekten etwas wissen will, ist damit in ihre natürlichen Grenzen verwiesen. Die Kritik der reinen Vernunft ist eine Lehre von der Erkenntnis, und ihr System ist notwendig über dem Grundriß der Logik aufgebaut. Sie wäre nicht anders möglich gewesen, und es ist kein Wunder, daß die Ordnung, die wissenschaftliches Erkennen überall anstrebt, bei der Untersuchung des Verstandes und der Vernunft selbst in vollkommenster Weise zutage tritt. „Übersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zustande zu bringen sucht, das Systematische der Erkenntnis sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip."

Nach Paulsen ist jene Ordnung ein Spiel des Zufalls. Er sagt mit Rücksicht auf die Reflexionen zur Kritik: „Fast bin ich geneigt zu sagen: ihr Hauptwert besteht darin, daß sie zwingend zeigen, wie zufällig, willkürlich und variabel das anscheinend so feste Gefüge des Systems in Wahrheit ist; alle die Gedanken, die in der Architektonik der Kritik der reinen Vernunft als feste Bauglieder des Systems erscheinen, liegen hier in endlosen Variationen des Inhalts und der Kombination zum Ganzen vor." Indessen: Kant macht aus seinen unsäglichen Bemühungen, die er wunderbarerweise für verdienstvoll zu halten scheint, kein Hehl, auch hat man noch nie gehört, daß mathematische Sätze um deswillen an Zwang einbüßten, weil ihnen ein langes Tatonnement nach einer Idee vorausging. Kepler hat lange Zeit probiert, ehe er seine Gesetze entdeckte. Ändert das ihren Charakter? Auch die Kritik der reinen Vernunft

konnte nicht so geschrieben werden, wie man einen Eimer Wasser ausgießt. Wie hätten denn die Reflexionen aussehen sollen, um ein anderes Urteil hervorzurufen?

In dem Buche Paulsens findet sich gehäufte Kritik. Aber nur dem Namen nach. Man ist Kant gegenüber nicht kritisch in seinem Sinne. Kritik würde voraussetzen, daß nicht eher geurteilt wird, als man genau weiß, was zu beurteilen ist. Wie will man sonst wissen, ob man für oder wider die Sache ist. Es liegt nicht an Kant, daß man heute über ihn streitet. Niemand kann zweimal in denselben Fluß steigen; niemand kann, wie oft versichert wird, und wie jeder Leser an sich erfahren haben mag, zweimal die Kritik lesen, ohne Neues zu lernen, das vordem sich dem Blick entzog. Aber dabei verändert sich nicht die Kritik, sondern der Leser. Machen auch beim ersten Lesen gewisse Partien der Kritik — wie Paulsen sagt — den Eindruck einer endlosen „Dünenlandschaft", so liegt es nur am Leser, wenn sie sich in einen steilen, mühsam zu erklimmenden Gebirgszug verwandeln sollen. Die „Dünenlandschaft" ist nur eine Folge der äußeren Anordnung des Buches, die den Leser allerdings in der Seelenblindheit zu bestärken vermag. Kann er sich dazu aufraffen, mehr als Worte und Schriftzeichen zu sehen, wo der schärfste Denker aller Zeiten nicht bloß „einen bedeutenden Sinn", sondern wahrhaftige Gedanken niedergelegt hat, so wird er auch die Höhe erreichen, die einen Blick über das reichgegliederte Gelände gestattet. Es herrscht Streit über die Kritik. Solange er währt, ist immer der nächstliegende Gedanke der richtigste, daß nämlich Kant selbst am besten wußte und wissen mußte, was er selbst gedacht hat. Findet sich, daß er sich selbst mißverstanden hat, so wird die leichteste Lösung des paradoxen Satzes sein, daß er mißverstanden worden ist. Sagt jemand z. B., daß die von Kant immer wieder in den Vordergrund gestellte Hauptfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile in der Kritik keine große Rolle spiele, so wird die Behauptung richtig, wenn er hinzufügt: „Ich habe das nicht finden können." Nimmt man aber Subjektives für objektiv, so irrt man sich. Wenn der Kritiker den bösen Kant unter der kritischen Feder sich winden und krümmen sieht, so kann das für einen Dritten leicht den Anblick der biederen Schildbürger geben, da sie über den zum Wassertode verurteilten Aal triumphierten.

Es sind zwei Fälle möglich. Entweder ist die Kritik der reinen Vernunft so widerspruchsvoll, wie sie im Spiegel unserer Zeit erscheint, oder dieser Spiegel trägt an diesem Anblick die Schuld. Im ersten Falle sehe ich nicht ein, warum man sich mit dem Buche noch befaßt. Sein Urheber behauptet ein System, und die „Kritik" findet nur ein vom Zufall zusammengewürfeltes Aggregat, das mit seinen Phantasien von einer reinen Vernunft auf unmodernen Voraussetzungen beruht. Wußte aber Kant selbst, was er wollte, so kommt ein Streit um seine Überzeugungen viel zu früh. Das Buch liegt vor, es ändert sich nicht. Es ist in einer lebenden Sprache geschrieben, und obwohl seine Terminologie im vorigen Jahrhundert ruht, sollen die Worte doch ewige Gedanken kleiden. Ist das wahr, so muß man sich den Gedankeninhalt der Kritik in dem Maße zu eigen machen können, wie man ein noch so schwieriges mathematisches Buch bewältigt. Kant schied Mathematik und Philosophie, aber dagegen hätte er nichts eingewendet, daß auf das Studium der Kritik dieselbe Arbeit wie auf ein mathematisches Buch verwendet wird, und daß jeder sein Urteil so lange zurückhält, als er nicht sicher ist, die Gedanken zu beurteilen, die der Philosoph wirklich sein nennen würde. Kant hatte eine natürliche Dialektik der Vernunft entdeckt; daß auf jeden Gedanken mit einem Zweifel reagiert werden kann, war schon lange vor ihm bekannt. Wenn aber Einsicht möglich ist, so verpufft das Brillantfeuerwerk der anderen „Möglichkeiten"; sie können nur den blenden, der im Kaleidoskop der Geschichte philosophischer Probleme nicht erkennen kann, daß die verschiedenen Kombinationen der vorkantischen erkenntnistheoretischen Versuche sich notwendig in dem Kantischen Problem auflösen müssen.

Das System, das bei Kant Ordnung schafft, war in der formalen Logik gegeben. In der natürlichsten Weise hat sich früh der allgemeinste zarteste Umriß des Vernunftbaues abgelöst. Hat Kant sich jahrelang bemüht, so hat die Philosophie durch zwei Jahrtausende „herumgetappt", bis dieser einzige Mann den glücklichen Gedanken hatte, in einer besonderen, systematisch gegliederten Wissenschaft der Logik der Analysis eine Logik der Synthesis zur Seite zu stellen, die nicht auf alles Denkbare, sondern nur auf alles Erkennbare abzielt. Es ist derselbe Ver-

stand, der hier und dort urteilt, aber zum Erkennen gehört Anschauung, d. h. mindestens Raum und Zeit. Sinnlichkeit mit ihren Formen gewährleistet uns den Gegenstand, der Verstand aber bestimmt ihn. Die Logik gab nicht allein den natürlichen, sondern den notwendigen, allein möglichen Grundriß der Kritik, und für ihre Ausführung war die conditio sine qua non die mathematische Aufzählung der Kategorien. Ohne sie waren Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit nicht mit Sicherheit bestimmt. Die Kategorien des Verstandes geben die Kontrolle nach dieser wie nach der Seite der Vernunft im eigentlichen Sinne, wo sie die Eigentümlichkeit der Ideen in hellem Lichte beleuchten. „Eben dieses System zeigt seinen nicht genug anzupreisenden Gebrauch, so wie jedes auf ein allgemeines Prinzip gegründetes wahres System, auch darin, daß es alle fremdartigen Begriffe, die sich sonst zwischen jene reinen Verstandesbegriffe einschleichen möchten, ausstößt und jedem Erkenntnis seine Stelle bestimmt." Ist diese Bedeutung nicht eingesehen, so kann man Kant ebensowenig beurteilen, wie ohne Einsicht in den berühmten Unterschied der Urteile. Der „fließende" Unterschied ist genau so fließend wie etwa der zwischen reiner Mathematik und reiner Mechanik, denn es ist eben der Unterschied, der die formale Logik von der Kritik trennt. Er ist so scharf, wie man ihn denkt. Und da die Kritik nur auf synthetische Urteile a priori ausgeht, überall aber einen Mißbrauch der formalen Logik zu kritisieren hat, so bedeutet das analytische und synthetische Urteil das Hauptthema der Kritik. Jenes wird anerkannt, wo es uns die Deutlichkeit reiner Begriffe vermittelt, aber gerichtet, nicht weil es analytisch ist, sondern weil es unter dem Deckmantel der Analysis die ihm zugrunde liegenden (eingebildeten) synthetischen Urteile a priori mit einem Schein von Wahrheit einhüllt.

Meine Kritik gegen das Buch von Paulsen wird anderwärts eine sehr umfassende Ergänzung finden. Ich will nicht leugnen, daß es auch manches Richtige enthält, es wird aber bei dem Leser, der sich orientieren will, nur Verwirrung hervorrufen. Was soll der Leser denken, wenn ihm z. B. unter dem Titel „Antizipationen der Wahrnehmungen" nur eine Nebenbemerkung Kants gegeben wird, in der eine Textveränderung die Kritik verschlimmbessert und in der jene Antizipation so nebenher „auch

vorkommt". Aber in welcher Form? „Nun hat alle Empfindung außer der Extensität auch eine bestimmte Intensität, einen Grad", heißt es bei Paulsen (S. 184). Bei Kant liest man dagegen in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch, daß der Empfindung keine „extensive", aber eine intensive Größe zukommt. Die Verwechslung von Empfindung und Anschauung steht in dem Buche nicht vereinzelt da. Kann es bei solchen Mißverständnissen wundernehmen, wenn der „Kritiker" der Kritik nicht gerecht werden kann? Und muß es nicht peinigen, wenn der Verfasser „Verlegenheiten" (S. 183) bei Kant vermutet, wo er Grund hätte, sie bei sich selbst festzustellen? Es ist ein vollständiger Phantasie-Kant, gegen den er zu Felde zieht.

Nur noch zwei Beispiele der Paulsenschen „Kritik". Er konstatiert einen Bruch in der transzendentalen Deduktion der Kategorien, der jedem „aufmerksamen Leser auffallen" müsse. Zitiert wird aber (S. 176) als Schluß der Deduktion eine Stelle, die gar nicht mehr zur Deduktion gehört. Wie soll denn nur hier die Beweisführung „mittenentzwei" brechen? Kant hat doch nicht die Verpflichtung, mehr zu beweisen, als er beweisen will und kann. Die Deduktion ist im § 26 zu Ende und auch die belehrende Rekapitulation ist eben da abgeschlossen, wo das Zitat mit einer der klarsten Stellen der Kritik anhebt. Hier hätte Paulsen sehen können, daß Kant nur Gesetze „möglicher Erfahrung" und nicht Gesetze der „Erfahrung", d. h. empirische Sätze beweisen will, und daß man beide, nachdem die Abstraktion sie glücklich geschieden hat, auch in Gedanken nicht miteinander verwechseln darf. Alle Fragen, die Paulsen hieran knüpft, lösen sich durch diesen Unterschied auf, denn Kants Untersuchung läuft nur auf diese Abstraktion hinaus. Fragt Paulsen also: „Kann das Gesetz der Gravitation aus der ‚Erfahrung' und nur aus der Erfahrung erkannt werden, warum dann nicht auch das Gesetz der Kausalität?", so ist die einfache Antwort: weil jedes empirische Gesetz, wie das auch Hume nicht bezweifelt hätte, die Kausalität selbst schon voraussetzt. Das Gesetz der Gravitation ist eben eine Bestimmung der Wahrnehmungen durch die Kategorien, u. a. auch durch die Kausalität. Und dies Gesetz ist nur möglich, wofern unsere Wahrnehmungen den Kategorien gemäß sein müssen. Dafür liefert die Deduktion den Nachweis,

indem sie zeigt, das mit (nicht in) den Anschauungen des Raums und der Zeit schon Einheit der Synthesis aller Apprehension gegeben ist. Die Bestimmung durch die Kategorie setzt aber notwendig Bestimmbares voraus, und das kann nur, sei es mit der reinen Anschauung (Mathematik) oder mit der empirischen Anschauung, Gegebenes sein [1]). Und wenn man das anerkennt, so hat man keinerlei Verpflichtung, weder zu Hegel fort-, noch zu Hume zurückzugehen; denn die „Unhaltbarkeit" des Kantischen Standpunkts ist bei Paulsen durch nichts als die beiden Namen begründet.

Es handelt sich bei unserm Urteil über das Paulsensche Buch um zwei Momente, die Darstellung der Kantischen Lehre und ihre Beurteilung. Ist die Darstellung mißverständlich, so kann sein Verdikt nicht richtig sein. Uns liegt nicht an der Polemik, sondern an der Kantischen Lehre; sie liegt vor und kann allein entscheiden. Indessen bieten wir dem Verfasser eine Probe an. Wir setzen voraus, daß auch ihm an der allgemeinen Wahrheit mehr liegt, als an seiner individuellen Meinung. Kant gibt in der Kritik nicht Ansichten, sondern er will zwingen, überzeugen und nicht überreden. Der Verfasser des Kantbuches kritisiert die Lehre vom analytischen und synthetischen Urteile und dabei auch Kantische Beispiele. In dieser Kritik sieht er nicht, daß Kants Frage viel tiefer geht, als er denkt. Die Benennung der Zahlen setzt ja die Operation schon voraus, die bei Kant zur Untersuchung steht. In der Benennung dreizehn ist die Addition $3 + 10 = 13$ schon geleistet, die Kant als eine synthetische Operation mit Recht bezeichnet, und er verlangt vom Leser, daß er in der Addition $7 + 5 = 12$ einmal von dem absieht, was er schon weiß. Anders läßt sich über den Ursprung der Urteile nicht verhandeln. Wenn diese Operation keine synthetische ist, so gibt es überhaupt keine. Nun hält Paulsen Kant ein „allgemeines Axiom" gegenüber, das der „ganzen

1) Bei jener Gelegenheit gibt Paulsen ein Zitat, das ich hier anführe, um auf einen offenbaren Schreib- oder Druckfehler der Kritik aufmerksam zu machen: Alle Verbindung, „es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nichtsinnlichen Anschauung sein", ist eine Verstandeshandlung. Es muß offenbar „der empirischen oder reinen (nicht empirischen) Anschauung" heißen, was übrigens schon im vorigen Jahrhundert bemerkt worden ist.

Arithmetik" zugrunde liegen soll: „Die Summe der Einheiten wird durch ihre Umstellung im dekadischen System nicht verändert." Er lege nun dieses Axiom einem Mathematiker vor, der wird ihm sicher sagen, woran dies „allgemeine Axiom" der ganzen Arithmetik Not leidet. Die modernen Forschungen suchen die Arithmetik aus der Logik abzuleiten, aber sie bemerken nicht, daß sie mit der Bestimmung der Zahl in das Gebiet der Synthesis notwendig eintreten. Zweimal derselbe Begriff bleibt immer ein und derselbe Begriff, und eine Zählung kann sich nur auf etwas beziehen, das, sei es im Raume und in der Zeit oder nur in der Zeit, unterschieden werden kann. Wo aber Faktoren der Sinnlichkeit mit in Frage kommen, da herrscht auch Synthesis, die von der formalen Logik immer schon vorausgesetzt werden muß, wenn Erkenntnis zustande kommen soll. Aber was soll angesichts Kantischer Untersuchungen der Hinweis auf das „Nebenbeiseiende": die Sprache, das Ziffern- und Zahlensystem? Wenn der Deutsche $4 \times 20 = 80$ rechnet, so hat der Franzose das Resultat quatrevingt schon vorgerechnet. Wird dadurch die Natur der Zahlformeln selbst für verschiedene Nationen eine andere? Der Schriftsteller beurteilt hier nicht Kant, sondern eine Lehre vom analytischen und synthetischen Urteil, die mit ihrem Urheber nichts mehr gemein hat. Er kämpft gegen Kantische Worte, aber nicht gegen seine Begriffe.

Bei diesem Kampfe entdeckt er nun, was die ganze Kritik gesprengt haben würde, dieselbe Kritik, die sich unter seinen Händen so merkwürdig verändert hat, daß die Behauptung der Unerkennbarkeit der Dinge an sich „auch darin vorkommt" und die Frage, „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" in der Folge keine erhebliche Rolle spielt. Das „synthetische Urteil a posteriori" soll eine contradictio in adjecto bedeuten. Und wenn nun Kant dies und jenes bemerkt hätte, so wäre er selbst darauf gekommen. Daß man eine Synthesis nur durch den Verstand vollziehen kann, schließt doch nicht aus, daß hier in einem apriorischen Medium (reiner Raum, reine Zeit) und dort in der Erfahrung selbst (a posteriori) der Verstand gebraucht wird.

Gegen solche Mißverständnisse kann die Kritik nicht mehr aufkommen, es ist zuviel; aber es tut auch nicht not. Nachdem

Paulsen den Satz: „Alle synthetischen Sätze sind Existentialsätze“ offenbar im Sinne Kants aufgestellt hat, muß jedermann einsehen, daß hier mit großen Irrtümern gekämpft wird. Wer die Kritik nur einigermaßen kennt, der muß wissen, daß kein synthetisches Urteil a priori jemals ein Existentialsatz ist und kein synthetisches Urteil a posteriori ein Existentialsatz sein kann, wenn nicht ein Dasein von ihm behauptet wird. Hundert Taler zu besitzen, ist möglich, das ist doch wohl ein synthetisches Urteil a posteriori. Aber die Existenz wird durch dieses Urteil nicht ausgesagt, obwohl die empirisch behauptete Möglichkeit die Existenz von Talern voraussetzt. Alle synthetischen Urteile a priori sind nur sofern objektiv, als sie sich auf Gegenstände beziehen können. Alle reinen Begriffe, ob sie mathematisch oder metaphysisch sind, „bleiben immer a priori erzeugt samt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben und Beziehung auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgends, als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten“. Und erst im empirischen Gebrauche kann von einem Existentialsatze die Rede sein.

Die Kritik der reinen Vernunft setzt Vernunft voraus. Ein belächelnswerter Satz, aber dies Buch ruht hoffentlich weder mit seinem Inhalt noch mit seiner Methode in den Voraussetzungen des vorigen Jahrhunderts. Für die historisch-genetische Methode hat Kant die Bahn frei gemacht; aber heute tut man gut, die Probleme nicht wieder zu vermengen. Wer diese Methode liebt, mache von ihr Gebrauch, wo sie Bedeutung hat; Auswahl und Arbeitsteilung haben dem Ganzen noch niemals geschadet. Als einen rechthaberischen Mann schildert die Paulsensche Feder den verehrungswürdigen Weisen. Aber wer Wahrheit entdeckt und einsieht, wer nicht bloß dies und jenes meint, der darf doch wohl gegen Scheingründe die Ohren schließen. Verdient die unerhörte Federsche literarische Tat eine „Rettung“, nachdem der nächste dazu, Garve, über die Rezension geschrieben hatte: „Ich würde untröstlich sein, wenn sie ganz aus meiner Feder geflossen wäre. Ich glaube auch nicht, daß irgendein anderer Mitarbeiter dieser Zeitung .... etwas so übel Zusammenhängendes würde hervorgebracht haben.“? Heute erfahren wir, daß sie „für die erste Besprechung nicht schlecht“ ist. Und

doch hatte sich Kant mit Fug über den Ton, den sie anschlägt, entrüstet. Kant bedurfte wahrlich keiner Federschen Belehrung, und auch heutigestags reicht seine Argumentation noch aus. Welche Tatsache hat die Kritik widerlegt? Daß sie häufig bekämpft, noch häufiger mißverstanden worden ist, läßt sich nicht anführen. Man muß Tatsachen geben, Gründe, die nicht bloß meinen. Auch Kantische Verwahrungen gegen unberechtigte Einwürfe in den Prolegomenen, in der Kritik der praktischen Vernunft, bestehen noch zu Recht. Der friedfertige, aber wohlgerüstete Kant wurde des Streites müde; in der Kritik jedoch ist er nicht müde gewesen, auch für seine Gegner mitzudenken. Rechthaberei war es indessen nicht, wenn er auf den Vortrag logischer Möglichkeiten nicht mehr reagierte, nachdem er ein Buch, wie die Kritik, über ihre Bedeutung geschrieben hatte. Die unliebenswürdig erscheinende Sicherheit seines Denkens liegt in der Bescheidenheit seiner Ziele tief begründet. Kant zweifelt nicht mehr; er weiß gewiß, daß menschliche Vernunft nur ausreicht, uns sicher durch unsere Welt zu führen; und nur diese Einsicht ist imstande, ewige Ideale dem Streit der Meinungen zu entziehen und auch höheren Interessen ihr Recht zu belassen. Haben Jahrtausende den Gedanken übersehen, der zur Einsicht in die Grenzen der Erkenntnis führen mußte, wie will unsere Zeit gegen Kantische Lehre geltend machen, daß mühsame Arbeit, mannigfaltiges Versuchen der endlichen Aufstellung des Systems vorherging! Kann sie ein neues System ihm entgegenstellen, das sich als wahrhaft erweist? Wie einer Zufluchtsinsel in dem wüsten Ozeane metaphysischer Spekulationen hat unser Jahrhundert Kantischer Lehre wieder zugesteuert. Die bedeutenden Denker philosophischer Romantik haben ihren Einfluß auf ihre Zeit geübt; aber nicht um Beherrschung der Geister, sondern um Erkenntnis hat sich theoretische Philosophie zu bemühen, denn die bescheidenste Wahrheit wiegt mehr als das gleißendste Phantasiegebilde, das der kritische Anhauch umbläst. Irrtum und Selbsttäuschung wollte Kant von der wissenschaftlichen Metaphysik fernhalten; der Erfolg widerlegt ihn nicht, aber die Tatsachen bestätigen seine Lehren: die Skepsis unserer Zeit blüht auf den Grabstätten jener einst so stolzen Systeme.

Es ist heute schwerer, Kant zu verstehen, als vor hundert Jahren.

Aber seine Lehre kann nicht veralten. Sie wird erst dann ihre ganze Bestimmung erfüllen, wenn die Kritik der reinen Vernunft überall als ein Lehrbuch behandelt wird. Dann müssen sich auch ihre „Unebenheiten" abschleifen. Der Philosoph lehre die Kritik, wie er die formale Logik vorträgt. Kritik und Logik sind natürliche und rechtmäßige Geschwister.

Zum Texte der Kritik der reinen Vernunft.

(1905.)

I. Eine Stelle der Vernunftkritik.

Wir haben verschiedentlich die völlige Ratlosigkeit der Kantphilologie gegenüber dem Texte der Kritik der reinen Vernunft zu beurteilen gehabt; hier wollen wir mit einem einfachen Beispiele belegen, wie leicht und sicher ihre verständnislosen Bedenken sich aufheben lassen.

In der Kritik (1. Aufl., S. 223, 2. Aufl., S. 270) finden sich folgende Worte:

„Aber ich lasse alles vorbei, dessen Möglichkeit aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden, und erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori, von denen ich fortfahre, zu behaupten, daß sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein, sondern jederzeit nur als formale und objektive Bedingungen einer Erfahrung überhaupt stattfinden können."

Hier haben nach Erdmanns „Beiträgen zur Geschichte und Revision des Textes von Kants Kritik der reinen Vernunft" Hartenstein, Erdmann und Max Müller verbessert: „daß sie niemals als solche Begriffe . . ." Erdmann fügt dem in einer Anmerkung hinzu:

„Der Satz ist sinnlos. Die Änderung H.s führt nur zu einem neuen Widersinn; denn die Begriffe a priori, welche hier in Frage stehen, finden als solche durchaus für sich allein statt, sofern sie wie von aller Erfahrung, so auch von aller Sinnlichkeit unabhängig sind. Allem Anscheine nach wollte Kant sagen: von der (welcher Möglichkeit der Dinge) ich fortfahre, zu behaupten,

daß sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein erkannt werden könne (268, 7 u. f.), sondern daß *jene* Begriffe a priori jederzeit nur als..... Oder auch: von der ich fortfahre, zu behaupten, daß sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein, sondern jederzeit nur *aus ihnen* als formalen und objektiven Bedingungen... überhaupt *erkannt* werden könne."

Inzwischen habe ich nun in der „Altpreußischen Monatsschrift" behauptet, daß Kant an jener völlig zweifellosen Stelle genau hat sagen wollen — was er eben gesagt hat. Erdmann beweist durch seine Bemerkung zur Evidenz, daß ihm die Kantische Aufgabe in der Kritik und die hier vorgenommenen Untersuchungen völlig fremd geblieben sind.

In der neuen Ausgabe der Akademie sagt Erdmann trotz meiner Ausführungen, die ihn doch wenigstens hätten stutzig machen können: „Der Sinn wird durch Hartensteins Änderung *als solche Begriffe* nicht gebessert. Kant hat anscheinend sagen wollen, entweder von der (welcher Möglichkeit der Dinge) ich fortfahre, zu behaupten, daß sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein *erkannt werden könne* (245, 2 ff.) sondern, daß jene Begriffe a priori jederzeit — oder: von denen ich — allein, sondern jederzeit nur aus ihnen als formalen und objektiven Bedingungen — überhaupt *erkannt* werden können."

Nun ist doch das Nächstliegende immer, daß man den Text daraufhin prüft, was er bedeuten soll, wie er vorliegt, und wenn man sich belehren lassen wollte, so hätte das auch entdeckt werden können. Kant behandelt an jener Stelle das erste „Postulat des empirischen Denkens überhaupt". Das lautet:

„Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich" (d. h. es kann stattfinden). In dem beanstandeten Satze sagt Kant nun negativ genau dasselbe, was in diesem Postulat der Möglichkeit zum Ausdruck kommt. Er sagt dem Sinne nach: Ich „erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori und fahre fort, von diesen Dingen zu behaupten, daß sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein, sondern jederzeit nur als formale und objektive Bedingungen einer Erfahrung überhaupt stattfinden können, d. h. daß sie nur möglich sind, wenn sie (die Dinge) mit den Be-

dingungen der Erfahrung übereinkommen". In der Tat kann kein Ding aus bloßen Begriffen a priori „stattfinden" oder „möglich sein", und eben deshalb kann auch kein Ding aus bloßen Begriffen a priori erkannt werden. Dies behauptet die Kritik der reinen Vernunft von allen Dingen, die man aus Begriffen a priori für sich allein jemals hat stattfinden lassen oder für möglich erklärt hat.

Auch darauf hatte ich in der „Altpreußischen Monatsschrift" aufmerksam gemacht, daß die unmittelbar folgenden Ausführungen ein Beispiel für die beanstandete Stelle geben. Es scheine so, als ob ein „Triangel" aus seinem Begriffe an sich selbst könne erkannt werden, weil er gänzlich a priori konstruierbar ist. Es scheint also, als ob ein Triangel aus seinem bloßen Begriffe „für sich allein" möglich sei oder „stattfinde". Weil aber das Dreieck auf diese Weise nur die Form von einem Gegenstande ist, so würde es doch immer nur ein Produkt der Einbildung, die Möglichkeit des Gegenstandes also noch zweifelhaft bleiben, wenn nicht noch etwas mehr erfordert würde: nämlich, daß eine solche Figur, unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sei. Dies Beispiel zeigt also, wie ein Ding nicht aus einem bloßen Begriffe stattfinden kann und daß es nur „als formale und objektive Bedingung einer Erfahrung" ein mögliches Ding ist. „Daß nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äußeren Erfahrungen ist, daß ebendieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das ist es allein, was mit diesen Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft." Also nochmals: Dinge sind niemals aus Begriffen a priori, sondern, wo sie a priori stattfinden, weil sie konstruiert werden können, nur als formale und objektive Bedingungen einer Erfahrung möglich.

Der Text ist nicht allein ohne den mindesten Zweifel richtig, sondern der Zweifel beweist auch, daß niemals mit den Worten ein vernünftiger Sinn verbunden worden ist.

Wir knüpfen hieran eine kurze Bemerkung. Es kann unmöglich verlangt werden, daß wir den ganzen Schutt aufräumen, den die Kantphilologie allmählich aufgehäuft hat. Aber man ist dann

noch nicht bei Kant, wenn der Nonsens dieser fruchtlosen Anstrengungen eingesehen worden ist. Außerhalb dieser „Philologie" findet sich dasselbe Mißverstehen. Wir wollen ein Beispiel dafür geben. Vor uns liegt ein Aufsatz von Cohen aus dem Jahre 1887 aus den „Philosophischen Monatsheften" XXIV. Darin heißt es wörtlich: „Die Größe ist keine Anschauung und auch kein bloßer Begriff, sondern ein Grundsatz; das will sagen: sie besteht in Verbindung von Anschauung und Begriff." Aus diesem Zitat allein ist zu folgern, daß der Autor Kants Kategorienlehre unmöglich verstanden haben kann. Größe ist und bleibt ein reiner Verstandesbegriff, nicht anders wie jede Kategorie; es wird auch aus dem Begriff kein Grundsatz, wenn Prinzipien der Anwendung der Verstandesbegriffe wiederum nur in Sätzen ausgesprochen werden können, die sich wie jene Begriffe nur in möglicher Erfahrung realisieren lassen. Angesichts solcher Lehren von seiten eines Vertreters Kantischer Philosophie kann sich niemand wundern, wenn der Streit um Hirngespinste kein Ende nimmt. Bis in die neueste Zeit sind Phantasiegebilde für eine völlig eindeutige Erkenntnislehre gegeben worden, deren Fragen so wenig wie ihre Beantwortung den Schriftstellern geläufig sind. Wie wäre es sonst möglich, irgendwo zu lesen, daß „Größe ein Grundsatz sei" und daß ein „Grundsatz in der Verbindung von Anschauung und Begriff bestehe". Das sind ja völlig sinnlose Äußerungen, mit denen Kant nichts gemein hat.

II. Eine Textveränderung der Akademie-Ausgabe.

Wie bekannt, modifiziert Kant die in der allgemeinen Logik hergebrachte Aufzählung der Urteilsformen in einigen, „obgleich nicht wesentlichen Stücken" mit Rücksicht auf wirkliche Unterschiede, die von der transzendentalen Logik zu erörtern sind. Diese, so sagt er z. B. S. 97, müsse unendliche Urteile von bejahenden noch unterscheiden, wenngleich sie in der allgemeinen Logik kein besonderes Glied der Einteilung ausmachen. Die allgemeine Logik abstrahiere von allem Inhalte des Prädikats. Für sie sei es gleich, ob das Prädikat des Urteils bejahend oder verneinend sei, sie zähle unendliche Urteile bei den bejahenden mit, wozu sie auch ein unzweifelhaftes Recht habe, da sie nur auf die logische Form sehe.

Die transzendentale Logik hingegen betrachte das Urteil auch „nach dem Werte oder Inhalte dieser logischen Bejahung vermittelst eines bloß verneinenden Prädikats und was diese in Ansehung des gesamten Erkenntnisses für einen Gewinn verschaffe". In den folgenden Worten des Textes verbirgt sich nun eine kleine Schwierigkeit, die nach allem Anscheine niemals aufgelöst worden ist. Die Redaktion der akademischen Ausgabe bringt aber im Text eine Veränderung, die ihn verschlimmert und den Leser in Verwirrung versetzt. Es zeigt sich bei dieser Gelegenheit wieder, daß es unmöglich ist, ohne genaue Kenntnis der Logik irgendeine Veränderung vorzunehmen.

Dem Schreiber dieser Zeilen ist vor einer Reihe von Jahren der Vorwurf gemacht worden, daß er mit seiner Logik noch bei Immanuel Kant stehe. Da will ich bei diesem Anlaß gern bekennen, daß ich den lebhaftesten Wunsch habe, es möchte dieser Vorwurf begründet sein. Denn wir haben auch in dieser Disziplin, wie es angesichts der Lehrbücher nicht anders möglich ist, keinen Fortschritt, sondern Rückschritte gemacht. Was hat es nun mit jenem Unterschiede der bejahenden und unendlichen Urteile auf sich? Wir wollen zu dem Ende einfach einen Passus aus einer vorkantischen Vernunftlehre zitieren: „Die Sätze verbinden entweder die Hauptsache mit der Nebensache, und alsdann sind sie bejahende Sätze; als z. E. der Mond ist bewohnt. Oder sie trennen eins von dem anderen, vermöge des Wörtchens Nicht, und alsdann heißen sie verneinende Sätze; als wenn ich sage: die Erde steht nicht stille. Hieraus ersieht man, daß die Verneinung Nicht in einem Satze, die verknüpfende Kraft des Verbindungsworts Ist aufheben und vernichten muß. Und also sind nicht eben alle Sätze verneinend, darin ein Nicht vorkommt. Wenn nämlich dasselbe zum Subjekte, oder zum Prädikate gehöret, so bleibt der Satz bejahend, z. E.: Die Seele des Menschen ist nicht sterblich; das heißt: die Seele ist ein unsterbliches oder ewigdauerndes Wesen."

Wir wählen diese Stelle, weil aus ihr hervorgeht, daß man die Propositio infinita erkannte, auch wenn das Prädikat „nicht sterblich" getrennt geschrieben wurde. Es liegt auf der Hand, daß der Satz „die Seele ist nicht sterblich" je nach der Absicht des Urteilenden auch nach der logischen Form wie als verneinendes,

so als unendliches Urteil angesehen werden kann. Wenn mich jemand fragt: Ist die Seele sterblich? und ich antworte: Nein, die Seele ist nicht sterblich, so ist das Urteil ein verneinendes. Wenn aber ein Lehrbuch der Metaphysik, das den Begriff der Seele bestimmen möchte, den Satz ausspricht: „die Seele ist nicht sterblich", so liegt auf der Hand, daß es sich hierbei nicht um eine Aufhebung der Kopula ist, sondern um ein verneinendes Prädikat handelt, wie auch in obigem Beispiel erläutert wird.

Und nun wollen wir wieder zum Kantischen Texte zurückkehren. Dort heißt es als Fortsetzung der oben entwickelten Gedanken: „Hätte ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so hätte ich durch ein verneinendes Urteil wenigstens einen Irrtum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nicht sterblich, zwar der logischen Form nach wirklich bejahet, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze."

Wir wollen diese Äußerung interpretieren, und zwar unter der Voraussetzung, daß der Text richtig ist. Kant würde mit diesen Worten nur folgenden Gedanken ausdrücken können: „Hätte ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so hätte ich, wofern ich nur ein verneinendes Urteil aussprechen wollte, wenigstens einen Irrtum abgehalten. Das aber war nicht meine Absicht. Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nicht sterblich, zwar der logischen Form nach wirklich bejahet, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze." Und nun fährt er fort, zu zeigen, daß trotz dieser logischen Bejahung nur eine Beschränkung der unendlichen Sphäre möglicher Wesen beabsichtigt und bewirkt sei, so daß trotz der Einteilung der Logiker, die nur bejahende und verneinende Urteile aufzuzählen brauchen, die hierdurch (durch Einschränkung) ausgeübte Funktion des Verstandes in dem Felde seiner reinen Erkenntnis a priori wichtig sein könne. Wie bekannt, läßt er dem unendlichen Urteil die Kategorie der Limitation, die, wie das Urteil Bejahung mit einem verneinenden Prädikat, Realität mit Negation verbindet, entsprechen.

Vielleicht achtet der Leser auf den Unterschied, den Kant hier zwischen Urteil und Satz macht. Der Satz lautet in der Sprache beide Male übereinstimmend, das Urteil könnte aber denkbarerweise verschieden beabsichtigt sein. „Wie viel man", sagt ein Kant sehr

wohl bekannter Logiker seiner Zeit, „zur Kopula rechnen solle, das kommt in jedem Falle auf die Willkür und den Zweck des Denkenden an."

Nach diesen Ausführungen wird jedermann einsehen, daß die Korrektur der akademischen Ausgabe „die Seele ist nichtsterblich" nicht bloß unberechtigt, sondern auch irreführend ist.

Es versteht sich von selbst, daß die Textkritik bei schwierigen Stellen zunächst fragen muß: Welcher Gedanke kann dem Texte, wie er vorliegt, innewohnen? In dem behandelten Falle aber läßt sich sehr wohl ein Zweifel an der Korrektheit des Textes rechtfertigen, und wir wollen zeigen, wie eine Korrektur ihn vollständig zu ebnen vermöchte. Kant will an jener Stelle den Wert oder Inhalt der logischen Bejahung vermittelst eines bloß verneinenden Prädikats feststellen. Er würde also haben schreiben können, wo er von allgemeinen Erörterungen zu einem Beispiel übergeht: „Hätte ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so hätte ich durch ein verneinendes Prädikat [oder Merkmal anstatt: Urteil] wenigstens einen Irrtum abgehalten." Und nun fährt Kant fort, auseinanderzusetzen, was darüber hinaus durch jenen Satz mit seinem verneinenden Prädikat, d. h. was mit dem unendlichen Urteil in Ansehung des Inhalts der Erkenntnis geleistet wird.

Für diese Konjektur spricht folgendes. Man kann nämlich mit Recht fragen: Wie kam Kant dazu, unvermittelt vom verneinenden Urteil zu sprechen, da er doch nach der Einführung vom unendlichen reden will? Die Stelle wird durch die Veränderung wesentlich gebessert, indessen gibt der Text, wie er vorliegt, ebenfalls einen guten Sinn. Die Veränderung der akademischen Ausgabe aber ist ebenso unzutreffend, wie die Vorländers, der zweimal nichtsterblich druckt. Das letztere würde überhaupt nur dann einen Sinn geben, wenn die von uns an zweiter Stelle erörterte Korrektur zugleich bewirkt wäre. — Was ferner die Möglichkeit dieser Korrektur angeht, so ist klar, das man von verneinenden Urteilen sowohl als von verneinenden Merkmalen sagen kann, daß durch sie unter Umständen wenigstens ein Irrtum abgehalten werden kann.

In demselben Abschnitt der Kritik gibt die Redaktion der akademischen Ausgabe noch zu weiteren Ausstellungen Anlaß. Dieser

Abschnitt fängt mit den Worten an: „Ebenso müssen in einer transzendentalen Logik unendliche Urteile von bejahenden noch unterschieden werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt sind und kein besonderes Glied der Einteilung ausmachen." Hier hätte man mit Recht das jenen durch das Wort diesen ersetzen können, jedenfalls wäre ein Hinweis am Platze gewesen, daß Kant das jenen auf bejahende Urteile bezogen wissen will.

Von minderem Belang ist, daß die akademische Ausgabe das Wort „Nichtsterbende" (S. 97, Z. 6 v. u.) nach der ersten Ausgabe wieder in „Nichtsterbliche" verwandelt. Es ist ebenso möglich, daß Kant diese Veränderung selbst vorgenommen hat, als es geradezu wahrscheinlich ist, daß Kant S. 98 der zweiten Auflage Z. 1 die Worte der ersten Auflage „in den übrigen Raum ihres Umfangs" umstellt: „in dem übrigen Umfang ihres Raumes". Auch in diesem Falle hat die akademische Ausgabe völlig willkürlich den Text der ersten Auflage wiederhergestellt.

Wir haben uns bei dieser Notiz auf einen kleinen Abschnitt der Kritik beschränkt, der eine Seite des Buches um weniges überschreitet. Von wohlmeinender Seite war uns der Vorhalt gemacht, daß in unserer besonders erschienenen Schrift [1]) über die akademische Ausgabe nicht vollständige Arbeit geliefert worden sei. Aus den hier vorliegenden Bemerkungen aber läßt sich schließen, wie umfangreich eine solche vollständige Kritik hätte werden müssen.

---

1) Kants „Privatmeinungen" über das Jenseits und die Kant-Ausgabe der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. Gotha 1905.

Kant-Orthodoxie und kritische Freidenker.

(1902.)

I.

Solange die Kantische Lehre besteht, ebenso lange ungefähr ertönt der Vorwurf der Kant-Orthodoxie. Überlegene Köpfe, Schnell- und Freidenker erscheinen gegen sie im Vorteil, wenn sie die Waffen einziehen und mit der Stimme ersetzen, was ihren Gründen an Wucht und überzeugender Kraft abgeht. „Strenge Kantianer" waren allezeit unkritische, rechthaberische, unbescheidene, hochmütige, unduldsame Nachbeter, die hochgesinnten Gegner aber vereinigten in sich alle wahren Tugenden der Philosophen, wie sie denn vorurteilslos und unbeengt durch drückende Fesseln des Systems, gänzlich frei von schulgemäßer Pünktlichkeit vielfach gestempelte Gründe und Zweifel „kritisch" von allen Philosophen zu borgen niemals verschmäht haben. Schwor der orthodoxe Kantianer blindgläubig auf den Buchstaben des Meisters, so gelang es erhabenen Geistern immer ohne große Anstrengung — mit ihrem hellen Kopfe und einem wenig Witz — über die bornierten Kantianer hinwegzusehen. Diese naiven Wesen waren wirklich in dem Aberglauben befangen, daß überlieferte Wahrheit Wahrheit sein und daß sie auch eingesehen werden könne. Natürlich ließ sich mit der Autorität vieler Philosophen besser „auskommen", als mit den streng begründeten Lehren eines einzelnen, der überdies auf Autorität verzichtete. Dort hatte man ja die Göttin der Weisheit an allen Zipfeln ihres faltenreichen Gewandes. Zwar hatte Kant einst in „ermüdender Weise" auf die Pflichten *wissenschaftlicher* Aufgaben hingewiesen, aber nahm er seine Worte selbst ernst, so war das höchstens eine seiner vielen Wunderlichkeiten und Inkonsequenzen. Es gibt keinen klassischen Autor in der Philo-

sophie, so hat er ja selbst einst gesagt. Wozu also die Bemühung, es ist ja nichts zu erreichen? Kant hat gewiß recht, soweit uns das gefällt. Wer dürfte uns die Freiheit rauben, allen festen, bestimmten Kriterien auszubiegen, und wer will uns die einzige subjektive Voraussetzung eines höheren Standpunktes, eines weiteren Horizontes streitig machen? Alle diese Freidenker sind durch das Geschick der Metaphysik, das Jahrtausende geheiligt haben, glücklich davor bewahrt, von dem leichten und eiteln Spiel müßiger Erfindungen in die Wege ernster Forschung, hausbackener pedantischer Arbeit überzugehen. Ihr sucht Wahrheit, und euer Wissensstolz behauptet, daß es so etwas geben müsse. Aber habt ihr nicht einmal Lessing gelesen? — Kant behauptete ein Maß gefunden zu haben, durch das sich „Gründlichkeit von seichtem Geschwätz" unterscheiden läßt.

„Eine alte Kirche, welche den Sperlingen unzählige Nester gab, ward ausgebessert. Als sie nun in ihrem neuen Glanze dastand, kamen die Sperlinge wieder, ihre alten Wohnungen zu suchen. Allein sie fanden sie alle vermauert. Zu was, schrien sie, taugt denn nun das große Gebäude?"

Auch diese Worte sind von Lessing. Ihre Fabel ist „eine Hekatombe wert". Sie enthüllt das Schicksal Kantischer Lehre, auf das folgende Ausführungen Streiflichter fallen lassen werden. Der Anlaß ist seltsam. Ein „orthodoxer Kantianer" ist genötigt, sich ob des Kantischen Schriften zugewandten Fleißes und Nachdenkens zu verantworten, und zwar gegen „Kantianer" freier, aufgeklärter Richtung. Ich bekenne meine Schuld, Kant wirklich ernst genommen zu haben. Daraus ergibt sich mancherlei Unbequemlichkeit in unserem heutigen chaotischen Zustande der Philosophie.

Gewisse höfliche Formen des literarischen Verkehrs können über die tiefe regellose Zerklüftung nicht hinwegtäuschen, die unserer zeitgenössischen Philosophie charakteristisch sind. Alle Achtung vor literarischer Höflichkeit. Aber ihr geht doch eines voraus, die Anerkennung der Wahrheit, und wenn es sein muß, der Kampf um sie. Man verschwendet heute unter Umständen auch an den Gegner Weihrauch für Geistestiefe und Scharfsinn, wenn er nur nicht den Anspruch auf wahrhafte Einsicht erhebt. Ein jeder will schließlich trotz aller anderen und mit ihnen recht haben und behalten. Die so friedlich geäußerten Meinungen stören sich nicht, aber sie wirken

auch nicht mehr aufeinander ein. Angesichts der vielen fruchtlosen Versuche richtet sich selbst das Gebiet des Wissens auf einen Zustand allgemeiner Verträglichkeit unter sich widersprechenden Lehren ein. Geht aber der Wettbewerb mehr auf den literarischen Erfolg als auf das Wirken wahrhafter Überzeugung, so leidet das Gemeinwesen, die Wissenschaft, Schaden. In der Philosophie muß allgemeines Gut vom Privatbesitz, wirklicher Erwerb von den zweifelhaften Errungenschaften müßiger Spekulationen und Phantasien unterschieden werden. Noch haben wir Kant nicht wiedererobert, und dennoch heißt es: „Wir kommen mit ihm nicht aus, also über ihn hinweg." Eingebildete Werte sich in die Tasche zu lügen, darauf verstand sich dieser Mann freilich nicht. Gewiß möchte man mancherlei wissen, wonach träumerische Sehnsucht, die Kräfte verzehrend, verlangt. Aber die erste Frage ist doch nach dem sicheren Besitz und den Mitteln, deren wir in Wirklichkeit froh sein können. Wohl oder übel hat man sich mit ihnen einzurichten.

So paradox es angesichts des historischen Verlaufs klingt, so gibt es neben der Logik keine Wissenschaft, die in höherem Maße der Beharrlichkeit und des Friedens fähig wäre, als die Metaphysik. Jedem Denker ist ihr Gegenstand gleich nahe; sie hat es wirklich nur mit der menschlichen Vernunft zu tun, auf die alle ihre Fragen immer wieder zurückführen. Das alte Wort „Erkenne dich selbst" ist der letzte, aber sichere Rettungsanker einer Wissenschaft, die durch Jahrhunderte auf uferlosem Ozeane steuerlos dahintrieb. Hat aber einst die Metaphysik die Königsberger Bahnen wieder entdeckt, so mag gerechter Wetteifer nach größerer Klarheit und Eleganz im Vortrage kritischer Lehre ringen, in fundamentalen Fragen hat sie schon entschieden. Über das uns am nächsten Liegende sollte nicht mehr gestritten werden, und es wird nicht mehr geschehen, wenn einst mit der Kantischen Höhe der freie Blick auf ein fruchtbares, gemeinsames Arbeitsfeld wiedergewonnen ist. Freilich gilt auch von der Selbsterkenntnis das Wort des Dichters:

Was ist das Schwerste von allem? Was dir das Leichteste dünket:
Mit den Augen zu sehn, was vor den Augen dir liegt.

Alle Zeiten und Völker verständigen sich über Gedanken und äußere Objekte, sie unterscheiden Gut und Böse, Recht und Unrecht,

Schön und Häßlich. Wie sehr das *Besondere* sie trennt, ein allgemeines Band, die menschliche Vernunft, umschlingt sie alle. Scheiden wir in der Untersuchung alles ab, was jemals mangels völliger Erschöpfung empirischer Bedingungen zum Streit den Anlaß geben könnte, so müssen wir schließlich auf formale Bedingungen geführt werden, in denen Einigkeit tatsächlich und notwendig herrscht, und so muß man auch über diese Bedingungen sich selbst und anderen Rechenschaft geben können. Diese Arbeit ist Selbsterkenntnis, aber keine Psychologie, wofern dieser nicht alles Wissen zugewiesen werden soll. Natürlich lassen sich die Daten und Unterschiede des *Besonderen* nicht *allgemein* erfassen, sie lassen sich auch nicht realiter aufheben. Eben deshalb muß man von ihnen absehen, wie das in größerem und geringerem Grade das Denken immer und nach festen Regeln die wissenschaftliche Bemühung planmäßig tut. Unsere Zeit hat nun vielfach entdeckt, daß es eine reine Vernunft nicht gibt und daß abgezogene Begriffe — Abstraktionen sind. Wann kommt die Einsicht, daß es kein Auge und kein Ohr, keine Hand und keinen Fuß gibt? Solche *Entdeckungen* führen dann dazu, in einer reinen Vernunft ein geheimnisvolles Wesen, mit dem Apriori zugleich einen „mythologischen" Hintergrund zu sehen, während Kant vielleicht als Hauptverdienst sich anrechnen kann, nicht bloß das Wesen der Abstraktion durchschaut, sondern darüber hinaus erkannt zu haben, wovon man denn in der Erkenntnislehre eigentlich abstrahieren müsse. Die von ihm alles Inhalts entkleideten Formen des Denkens und der Sinnlichkeit sind freilich nur bedeutsam, wo von ihnen in der Erkenntnis der Wirklichkeit Gebrauch gemacht wird. Für sich, d. h. ohne ein denkendes Subjekt, findet man sie nicht. Aber wir können von ihnen handeln, ohne das zu vergessen. Kant sah in dieser abgesonderten Untersuchung eine Pflicht, damit der Denker die Gesetze des Gebrauchs jener Formen nicht unbeachtet lasse, d. h. damit er den formalen, alles Inhalts entblößten Charakter der Formen nicht vergesse.

Wir *unterscheiden* Wahrheit und Irrtum. Welcher Kennzeichen bedienen wir uns hierbei, und zwar in allen Fällen; was gilt für alle erkennbaren Gegenstände ohne Ausnahme? Sucht man in diesen Fragen nicht zu viel, sondern denkt man nur an seinen eigenen alltäglichen Verstandesgebrauch [1]), so kann man leicht ein-

1) Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex.

sehen, daß eine lösbare Aufgabe vorliegt trotz aller Sophistik und Skepsis, die auch in diesen Fragen die bestimmte Antwort für ausgeschlossen hält. Wunderbarerweise erkennen viele heutzutage auch für solche Probleme, die nur einer eindeutigen Lösung fähig erscheinen, verschiedene Richtungen wie berechtigte an, ohne zu bedenken, daß in den allgemeinen kritischen und logischen Grundsätzen der Streit und der besondere Standpunkt als widersinnig nicht gestattet werden kann. Um nur ein Beispiel zu geben: Wir beurteilen alles Geschehen nach dem Kausalsatz. Kant behauptet, daß sich dies Prinzip aus der Natur des Erkenntnisvermögens a priori einsehen lasse, seine Gegner meinen, daß auch dieser Satz dem Zweifel anheimfalle. Es liegt auf der Hand, daß mit diesem Zweifel jede physikalische Forschung und unser alltägliches Gebaren als völlig sinnlos hingestellt würde. Gleichwohl konkurrieren in solchen Funtamentalfragen noch heute, hundert Jahre nach der Vernunftkritik, Meinungen, die auf Gedankenlosigkeit beruhen und, wie es den Anschein hat, auf wissenschaftliche Gemeinschaft gar nicht mehr rechnen. Niemand kann den heutigen Zustand rechtfertigen.

Einer, das höret man wohl, spricht nach dem andern, doch keiner
Mit dem andern, wer nennt zwei Monologen Gespräch?

Wäre die prästabilierte Disharmonie der Philosophen notwendig, so könnte der Zustand kein anderer sein. Und doch hat wahre Wissenschaft das Ideal gemeinsamer Arbeit, die Unterschiede aufheben und mit Gründen Überzeugung wirken soll. Wo man es an ihnen fehlen läßt, herrscht der Machtspruch — stat pro ratione voluntas; wer sich nicht fügt, für den bleibt das Scheltwort. Die Höflichkeit versagt gegenüber einer Kritik, die dem Irrtum entgegentritt, auf ernste Arbeit und Begründung dringt. Wer ohne Ansehen der Person Mangel von Verständnis und Einsicht behauptet, mag auf schnellfertigen, unbegründeten Widerspruch von allen Seiten gefaßt sein. Autorität will „sympathisch" belobt, beileibe nicht belehrt sein; der Chor der Freunde und Verehrer fühlt die Pflicht, für den Freund, und sei es auf Kosten der Wahrheit, einzutreten. Immanuel Kant trat einst dem Monopol und Despotismus der Schulen mit dem Rüstzeug eindeutiger Vernunft entgegen. Eindringlich erhob er den Anspruch auf Recht und Gesetz in der Metaphysik. Prozeß soll

entscheiden, nicht der brutale Streit. Wir haben heute Despoten ohne Schule, eine philosophische Kleinstaaterei, wie sie nie zuvor da war. An Stelle der großen geistigen Kämpfe vorkantischer Zeit tritt, wenn der Friede gestört wird, eine Art von Guerilla, die unerquicklich und hoffnungslos ist. Es scheint fast unmöglich, ihr allgemein entgegenzuwirken.

Ist dies Verhältnis auf die Dauer unhaltbar, so ist erst recht die Stellung und das Verhalten unserer Zeit zu Immanuel Kant der vollkommenen Reform bedürftig. Irrt doch heutige Philosophie um dessen Ideen herum, ohne des Gedankenreichtums und des Zusammenhanges Herr zu werden. Kantische Lehre fand in ihrer Zeit kein „kleines Geschlecht". Von den ersten Tagen an ist ihr aber die Anstrengung versagt worden, die sie verdient und mit dem Rechte ihrer Gründlichkeit verlangt. Ein Armutszeugnis der Philosophen, diese hundertjährige Geschichte Kantischer Lehre, eine ewige Warnung! Durch dieselben Irrtümer vergewaltigt, die sie aufdeckt und erklärt, tritt sie heute unserer der Aufklärung entbehrenden Zeit wieder nahe. Aber sie verlangt mehr als das lebhafteste Interesse, sie heischt angestrengteste Arbeit. Wer sich ihrer Gedanken nicht völlig bemächtigt hat, kann und darf nicht über sie richten. Will sie an Stelle verschwommener Gedanken der Metaphysiker die vollkommene Klarheit bringen, so bedingt die völlige Unklarheit über die Kantische Aufgabe, ein Verkennen seiner Voraussetzungen und Ziele eine ebenso vollständige Dunkelheit gegenüber den Aufgaben der Metaphysik. Für diese und ähnliche Behauptungen hat der Verfasser in philosophischen Artikeln und besonderen Schriften Gründe und Beispiele zwingender Natur gegeben. Sie sind bisher nicht widerlegt, weil sie so wenig widerlegbar sind als die Kritik der reinen Vernunft, deren Gedanken sie aus Überzeugung und Einsicht vertreten. Kants Lehre verhüllt sich heute in einem vollkommenen Wirrwarr, dem gegenüber es nur ein Entweder-Oder gibt. Entweder Kant hat eine andere Bedeutung als seine großen Vorgänger — von den dogmatischen Nachfolgern zu schweigen —, oder er hat überhaupt keine. Dann müßte man die Metaphysik zu Grabe tragen. Wo kann man heute die wahre unverfälschte Lehre Kants vertreten finden? so habe ich mir zu fragen erlaubt. Wo ist die wahre Metaphysik? fragte einst Kant. Auf meine ernste Mahnung, vor allem Verständnis das Urteil

zurückzuhalten, ist mir mit dem alten Kunstgriff der mutatio status controversiae nur der so leichte und unpassende Vorwurf entgegengehalten: „orthodoxer Kantianer".

„Wer hätte glauben sollen, daß Kleanthes, der ruhige, philosophische Kleanthes, seine Gegner durch Beilegung eines Spitznamens zu widerlegen versuchen und gleich den gemeinen Zeloten und Ketzerriechern des Zeitalters zur Schmähung und Deklamation statt zu Gründen seine Zuflucht nehmen würde?" Weder des „ruhigen" noch des „philosophischen" Kleanthes Stimme, wie sie in Humischen Dialogen spricht, habe ich vernommen. Der Ruf der Kant-Orthodoxie ging von Männern aus, die sich überdies als berufene und befugte Hüter des Kantischen Vermächtnisses selbst gerieren, ja er kam aus einer Zeitschrift, die, zur Ehre Kants gegründet, seinen Namen im Zeichen führt. Wer von ihnen, so frage ich mit Recht, hat heute seine Lehre im Besitz? Wer bestimmt das Maß, bei dem der orthodoxe Kantianer aufhört und der überlegene Kantische Freidenker beginnt? Der erleuchtete Freigeist sieht „vornehm" auf die Arbeit herab, die jene Orthodoxie bedingt. „Die Arbeit macht den Gesellen", sagt Goethe. Aber es wird auch kein Meister geboren.

Schon jener Vorwurf der Orthodoxie reicht hin, den Urheber des Mißverständnisses zu zeihen. Er könnte mit demselben Rechte von einem orthodoxen Logiker sprechen. In den Fragen der Vernunftkritik ist der leidenschaftliche Streit sinnlos. Wer für sie eintritt, kennt das „fressende Feuer des Fanatismus" nicht, das nur dem schwärmerischen Glauben innezuwohnen pflegt. Wahr ist es, daß ich mit aller Wärme für die Kantische Lehre eingetreten bin, ebenso wahr, daß ich mit aller Entschiedenheit Protest dagegen erhoben habe, sich ein Phantasiebild von Kant zu konstruieren und so alle Mängel des eigenen Verständnisses dem Urheber der kritischen Philosophie anzudichten. Dieser Mann ist als Folie für moderne unausgebrütete Weisheit noch zu lebendig. Wie sollte eine Lehre veralten können, bei der mit weisem Bedacht von allem abgesehen wird, was des Wandels und beständiger Korrektur fähig ist? Hat sich unser Erkenntnisvermögen durch die Luft des 19. Jahrhunderts geändert? Wenn Aristoteles dem Grabe entstiegen wäre, so hätte er Kant verstehen müssen. Ein Licht, das seiner Zeit und hoffentlich allen kommenden Zeiten „wohltätig voranleuchtet", konnte Kants

wahre Lehre hundert Jahre hindurch hinter Wolken verschwinden, zu unterdrücken und zu boykottieren ist sie nicht.

Es mag an der Zeit sein, einmal über jene Orthodoxie besonders zu handeln. Bevor wir indessen auf das Thema und seinen Anlaß eingehen, sollen Kantische Gedanken in zwangloser Weise Revue passieren; wir wollen versuchen, sie so darzustellen, daß der Leser schon aus dieser Darstellung ersehen möchte, wie ungerecht das alte Scheltwort ist. Was lehrt Immanuel Kant? Menschliches Denken weist durch Erzeugnisse der eigenen Vernunft auf Grenzen der Erkenntnis hin, die mit Sicherheit sich feststellen und einsehen lassen. Was kann auf den Gedanken führen, sie zu suchen? Jedermann kennt das Rundum dogmatischer Metaphysik, deren Lehren miteinander im Widerspruch stehen. Unabweisbarem, mächtigem inneren Bedürfnis entsprungen, tauchen Fragen auf, die systematisch zu beantworten noch niemandem ohne den Protest anderer Systeme gelungen ist. Hier weiß jemand, daß eine Vielheit substantieller Wesen die Welt konstituiert, dort wird bewiesen, daß es nur eine Substanz oder ihrer zwei gebe. Diese Widersprüche strafen die Vernunft Lügen. Während physikalische Theorien an der Erfahrung geprüft, widerlegt oder bewahrheitet werden können, berufen sich die letzten Resultate der Metaphysik nur auf die Vernunft. Sie geben vor, Wahrheit zu sein. Wahrheit setzt allgemeine und notwendige Normen voraus. Schon der Skeptiker weist auf das widerspruchsvolle Ringen und Kämpfen hin. Er stellt die Tatsache fest, diskreditiert mit Recht fruchtlose Bemühungen, aber er erklärt und erkennt den Grund der Täuschung nicht. Der Kritiker geht der Ursache der dogmatischen Metaphysik im Erkenntnisvermögen nach, er weist nicht nur auf die Fehler hin, sondern er enthüllt die Quellen, aus denen sie entspringen. Dem Irrtum stellt Kant den wahren Gebrauch von Verstand und Vernunft innerhalb bestimmter Grenzen gegenüber; er bringt Erkenntnisprinzipien mit ihren Bedingungen im alltäglichen Gebrauch zur Einsicht, und beweist, daß sie in der dogmatischen Metaphysik nicht respektiert worden sind. Sie hat mit an sich wahrhaften, aber nur in unserer Erkenntnissphäre realisierbaren Formen, d. h. mit dem bloßen Schema aller Naturerkenntnis jene Grenzen überschritten und sich dadurch, von der Kontrolle des Objekts verlassen, in Selbstbetrug und Widerspruch verwickelt.

Damit deckt Kant eine uralte, in der ganzen Menschheit verbreitete Täuschung „ein für allemal" auf. In der Tat hat die dogmatische Metaphysik in der vermeintlichen Erkenntnis von Objekten, die wir nur in unseren Gedanken haben, geirrt; ein müßiger Streit entbrannte um Gegenstände, die weder jemals gegeben noch jemals zu kontrollieren sind. Stimmen in den Gedanken an solche Objekte alle Philosophen überein, so läßt sich wohl einsehen, wie sie in der Vernunft notwendig erzeugt werden. Zu ihrer Erkenntnis aber fehlt die Möglichkeit, die Gedanken zu verifizieren, d. h. ihre Realität objektiv nachzuweisen. Von historischen Streitfragen bleibt alles, was Kant in diesen Fragen geleistet hat, völlig unberührt. Ist das Empirische Bedingung für das Erwachen und den Gebrauch des Intellekts, setzen selbst jene Gedanken schon eine geistige Entwicklung voraus, so wird auch historisch die Klärung metaphysischer Fragen einen hohen Stand empirischen Wissens und geistiger Reife voraussetzen. Von jedem besonderen Wissen aber ist die Einsicht in die von der Vernunftkritik systematisch festgestellten Prinzipien, das Verständnis der Grenzen apriorischer Erkenntnis trotz aller so plausibel klingenden Proteste des Empirikers unabhängig.

Im Grenzbegriff liegt eine zwiefache Bedeutung für die Menschheit. Er setzt vergeblichen, niemals zu befriedigenden Grübeleien ein klar einzusehendes Ziel und führt zugleich zu der bescheidenen Einsicht, mit menschlichem Wissen nicht alle Weisheit abgeschlossen zu sehen. Sicheren Schrittes geht der begriffsklare Kritiker Kant auf diese Weise dogmatischer und skeptischer Philosophie aus dem Wege. Niemand hätte nach der Kritik eine Arena betreten sollen, in der Luftfechter nur um Gebilde des eigenen Gehirns, nicht aber um wahrhafte Objekte sich streiten. In den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie sollten die metaphysischen Schaumblasen keinen Platz mehr angewiesen erhalten. Wie andere Zeichen der Verblendung und des Aberglaubens können sie nur kulturhistorisches, aber kein Interesse beanspruchen, das die Entwicklung der auf Wahrheit gerichteten Philosophie selbst affizieren dürfte. Mit Beschämung wird die Menschheit einst erkennen, daß in den letzten hundert Jahren Irrtum auf Irrtum in Bücher geschrieben, gelehrt und vom Historiker in feierlich wissenschaftlicher Weise registriert

worden ist, wie er von Kant klar und deutlich gekennzeichnet und nach seiner Genesis scharf beschrieben worden ist. Kein Wunder, daß unsere Zeit jedem Wahne offen steht. Ging die Metaphysik, wie Kant klagt, über Humes scharfsinnige Skepsis hinweg, als ob nichts geschehen wäre, so hat die Geschichte auch Kant selbst wie ein neues Glied in der Kette metaphysischer Wirren behandelt. Diese Wirren schließt er ab.

Die Vernunftkritik bemächtigt sich aller Fragen der Metaphysik allgemein und eröffnet das vollkommene Verständnis aller früheren, minder glücklichen Versuche. So kommt es, daß nach ihrem Erscheinen in ihren Prinzipien kein wahres Wort gesprochen ist, das sie nicht angebahnt hätte, kein noch so blendender Irrtum das Licht des Tages erblickt hat, für dessen Lösung sie den Schlüssel nicht bereit hielte; ein Resultat, das Kant dem Kritiker verdankt ist. Es wäre aber unmöglich gewesen, wenn dieser scharfsinnige Mann nicht von der Kultur der Vernunft Nutzen gezogen hätte, wie sie damals dank ernster Schulung in einer später kaum wiederkehrenden Höhe erklommen war. Vernichter der dogmatischen Metaphysik konnte nur ein Mann werden, der alle ihre Subtilitäten selbst geübt hatte. Klarheit setzt bestimmte Begriffe voraus. Kant gibt sie durch Unterscheidung der intellektuellen und sinnlichen Leistungen im Erkenntnisvermögen, von denen auf die Natur eingebildeter und wahrhaft gegebener Objekte geschlossen wird. Soweit auch die Vernunft ihre Schwingen spannt, den Himmel vermag sie nicht zu erfliegen. Kant leugnet weder die fragenden Gedanken noch das tiefe metaphysische Bedürfnis in der Menschheit, aber er sucht es nicht durch Selbstbetrug zu stillen. Das Vernunftbedürfnis vermag die Natur unseres erkennenden Verstandes, der immer auf Sinnlichkeit sich stützt und in ihr den Gegenstand ergreift, nicht zu verändern. Trotz aller den einzelnen und die Völker von Kindheit an plagenden Anstrengungen wird aus dem Verstande kein anschauendes Vermögen. Er ist diskursiv, nicht intuitiv, d. h. trotz aller aprioriſchen Leistungen erschafft er sich keine Objekte; seine Begriffe enthalten nur Teilvorstellungen, keine Gesamtanschauung. Raum und Zeit sind eben deshalb keine Begriffe des Verstandes, sondern formale Anschauungen, die Formen alles sinnlich Gegebenen, Bestimmbaren, sie harren erst der Be-

stimmung durch den Verstand. Auf andere als sinnliche Weise kann von Objekten nichts gegeben sein, und keine Erkenntnis von Gegebenem, d. h. von Objekten, verleugnet den sinnlichen Ursprung, wieviel auch der Verstand selbst leistet. Auch die Vernunft im engeren Sinne bringt den Verstand nicht aus seinem Gebiete heraus, sie eröffnet ihm keinen Blick auf andersgeartete Objekte, obwohl sie mit der Notwendigkeit ihrer eigenen Prinzipien zu der Idee des Ansichseienden, Unbedingten hinführt. Hier beginnt der „leere Raum des Verstandes". Mit voller Bestimmtheit nach der Seite des Erkenntnisvermögens selbst entblößt sich hier die Genesis von Gedankenwesen, denen kein Sterblicher objektive Realität zu verschaffen vermöchte. Wir selbst „machen" Begriffe, d. h. wir denken; aus den reinen Verstandesbegriffen macht die Vernunft sich Ideen. Im Verstande ruht nur die Möglichkeit des Objektes, aber die rationale Bedingung der Erkenntnis gibt noch kein Wissen, obwohl alles Wissen an diese Bedingung als sein Gesetz gebunden ist. Der Verstand gibt durch aprioriſche, d. h. notwendige und allgemeine Leistungen, in denen alle erkennenden Menschen tatsächlich übereinstimmen, der Erfahrung, d. h. der bestimmten Verknüpfung von Wahrnehmungen im Bewußtsein das Gesetz, während er auf der anderen Seite Erkennbares, Gegebenes voraussetzen muß. Der reinen Idee aber kann in der Welt der Objekte nichts adäquat entsprechen; sie ist aus transzendentalen, d. h. formalen Begriffen von der ruhebedürftigen Vernunft erzeugt, ein Merkstein mit großem Fragezeichen für das Ende unseres Wissens. Unser Verstehen hat hier seine Grenze, vollkommen begreiflich ist hier nichts mehr als die eigene Vernunft, wie sie allen denkenden Menschen zuerteilt ist. Niemals ist es gelungen, der Vernunftidee theoretisch ein Objekt zu bestimmen, aber noch mehr: das kann auch nie gelingen, die Vernunft wird dialektisch, wo sie ohne das Steuer der Sinne die Küsten der Erfahrung verläßt.

Kant entdeckt in seinen Untersuchungen das Wesen des reinen Verstandesbegriffs und damit den formalen Anteil des Erkenntnisvermögens an den erkannten Gesetzen der Natur, mit dem Ursprung der Idee nicht bloß die Täuschung der Metaphysik, sondern auch ihren wahren auf Einheit der Erfahrung selbst gerichteten Gebrauch. Die Metaphysik leitete aus Ideen ab und konnte doch von ihnen

nichts erhalten, was sie nicht zuvor selbst gegeben hatte, oder zu erfahren *wünschte*, der Kritiker schätzt sie richtig als heuristische Prinzipien, die in der Forschung zur Erkenntnis nur die Wege weisen. So führen aus dem „Schlaraffenlande" der Metaphysiker Kants Wege zur Arbeit zurück. Unzweifelhaft hat der Mensch Erkenntnis aus reiner Vernunft, wie sie jedermann schon aus den Erfahrungsurteilen selbst abzuscheiden vermag. In ihnen findet er den aprioriſchen Anteil des eigenen Gemüts, d. h. die allen Erkennenden, mit uns auf dieselben Bedingungen Angewiesenen, gemeinsamen Formen der Erkenntnis, über die unter den Menschen im täglichen Verstandesgebrauch schon deshalb kein Streit ist, weil sie sich nur für den Inhalt interessieren. Niemals aber kann das Gesetz und der Begriff des reinen Verstandes von den Sinnen oder gar vom Inhalt empirischer Anschauung *entlehnt* werden. Hier sind keine Teilvorstellungen zu entdecken, aus denen der *formale* Begriff abzuleiten wäre, obwohl er nur mit Rücksicht auf Anschauung und Wahrnehmung Realität finden kann. Jedermann gibt zu, daß Verstandestätigkeit die Erkenntnis bedingt. Nimmt sie *notwendig* die Form des Gedankens an, so bestimmen die Gedanken für sich nichts; sie selbst werden erst durch einen Inhalt zu *bestimmter* Erkenntnis. Von der Metaphysik sind nun *formale* Begriffe und Grundsätze aus ihrer Verbindung mit einem Erkenntnisinhalte losgelöst und ohne Rücksicht auf die Bedingungen des Gebrauchs wie *materiale* Prinzipien in jenseitigen Regionen verwandt worden. So entstand der Wahn einer *Ontologie*, die das Wesen der Dinge überhaupt zu ergründen meinte, während sie nur die eigenen Formen des Denkens für die Erkenntnis sinnlicher Objekte, der Erscheinungen, beschrieb. Kein Wunder, daß die Skepsis dieselben Sätze (Kausalsatz, Satz vom Beharren der Substanz, von der Wechselwirkung) *gegen den Metaphysiker* bezweifelte, die ohne strenge Rechenschaft im alltäglichen Gebrauche immer unbeanstandet geübt worden sind. In der Erfahrung aber, d. h. im gemeinen und im wissenschaftlichen Gebrauche der Physik fallen jene Sätze dem Zweifel nicht anheim, obwohl die unvernünftige oder, wenn sie das lieber hört, übervernünftige Skepsis unserer Tage auch dieser Tatsache selbst zu nahe tritt. Hume und Kant waren wie andere Menschen auch vor diesem Zweifel durch ihren

gesunden Verstand geschützt, und so wird der nachdenkende Leser leicht einsehen, daß alle Kantischen Beweise nur den Zweck haben können, den Gebrauch jener Sätze und ähnlicher Erkenntnisprinzipien mit ihren einschränkenden Bedingungen so weit zum Verständnis zu bringen, daß sie vor dem Mißbrauche der Metaphysik geschützt sind. Mehr hat Kant nicht beabsichtigt und mehr kann niemals gelingen, als jene Prinzipien mit Rücksicht auf mögliche empirische Erkenntnis zur Einsicht zu bringen.

Was Kant von der Einbildungskraft lehrt, ist zu wichtig, als daß wir sie hier übergehen könnten. Erst die richtige Einschätzung dieses Vermögens, das in dogmatischer Metaphysik zu Unrecht und fruchtlos geplagt wird, setzt jedermann in den Stand, sich selbst auf die Möglichkeit der Erkenntnis von jenseitigen Objekten hin zu prüfen. Der Mathematiker kann ihrer nicht entraten, der Metaphysiker sucht ihr vergeblich Vorstellungen abzuringen. Aber schon an der Wahrnehmung selbst ist sie beteiligt. Nirgends verleugnet die Einbildungskraft den sinnlichen Faktor. Während mit aller Deutlichkeit der Leibnizische Begriff der Monade und seine Genesis in der Vernunft entwickelt werden kann, vermöchte sich niemand eine Monade in der Einbildungskraft vorzustellen. Reine Begriffe und Ideen sind des sinnlichen Gehalts bar, sie können für sich auch keinen Inhalt gewinnen. Dichterische Phantasie kleidet Gedanken in Bilder und besteht das Wagnis, die Vernunftidee zu versinnlichen. Dichtung und Erkenntnis sind aber zweierlei. Die transzendentale, aus reinen Verstandesbegriffen selbst geschaffene Idee spottet unserer Einbildungskraft. Man wird leicht gewahr, daß die dogmatische Metaphysik Jahrtausende über einem Formalismus brütete, dem einen wahrhaften Inhalt außerhalb der Erfahrung zu verleihen, dem Menschen das Organ gebricht [1]).

Wie steht es nach alledem mit dem Ansichseienden, mit Ob-

1) Die Logik ist kein Organon der Erkenntnis, durch das unser Wissen ausgebreitet und erweitert werden könnte. — Bei dem Auftreten der Einbildungskraft pflegen die modernen Kantforscher von Psychologie zu sprechen. Sie sehen nicht, daß Verstand, Vernunft und Sinnlichkeit auch in der Psychologie behandelt werden. Der Unterschied zwischen dieser und der Kantischen Kritik liegt nur in der Begrenzung ihrer Aufgabe, wie sie Kant an allen Orten, wo es nötig ist, betont.

jekten, die der reine Verstand unter Ausschaltung alles in den Sinnen Gegebenen sich denkt? Wo ist die Grenze für die Erscheinung (das Sinnenwesen, das Phänomenon) und des Dinges an und für sich (des Gedankenwesens), nach dessen Erkenntnis die Metaphysik aller Zeiten und Völker sich bemüht? Kant macht hier den Anwalt des Altertums, das wirklichen, drängenden und nicht bloß affektierten Vernunftfragen näher, immer Sinnen- und Gedankenwesen scharf voneinander unterschied. Einen solchen Unterschied muß man bestimmen können, soll ihm irgendwelche Bedeutung zukommen. Jedermann kann nun leicht einsehen, daß diese Bestimmung nur dann gelingen kann, wenn durch die Prüfung des Erkenntnisvermögens selbst der Bereich möglicher Erfahrung zuvor ermittelt wird. Kants Lehre vom Raum und von der Zeit gibt dazu die einzige und eine vollkommen sichere Handhabe. Es liegt auf der Hand, daß Ansichseiendes in der Anschauung weder a priori noch a posteriori gegeben sein kann, da es als letzter Grund der Erscheinung nur gedacht wird. Was aber als sinnlich von den Gedanken bestimmt werden kann, das ist auch nicht als sein eigener Grund zu denken. Mit dem nur nach reinem Begriffe gedachten Grunde sind wir problematisch beim Gedankenwesen angelangt. Wie man sieht, reicht der Unterschied nur zu einer negativen Bestimmung des Gedankendinges hin. Wir kennen die Genesis des Begriffs und wissen, was es nicht sein kann. Es ist nicht sinnlich.

Wie aber, wenn man positive Prädikate erschließen könnte? Schließt nicht die Physik in ihren Hypothesen auf Gegenstände, die sich der Wahrnehmung entziehen? Mit dieser Frage sind wir auf dem Punkte, wo Kant dank seiner eminenten Schärfe und Konsequenz endgültig und einsichtsvoll entscheidet. Lassen wir uns ein Beispiel dienen. Der Physiker schließt auf Vibrationen des Äthers, der mit unseren Sinnesorganen nicht wahrnehmbar ist. Die Rechnung versteigt sich hier zu Größen, die nach oben wie unten jede direkte Messung verbieten. Es scheint dabei wirklich bloß Verstand und Vernunft tätig beteiligt zu sein — aber es scheint auch nur so. Beruht nämlich jene Annahme des Äthers auf einem sinnenfälligen Beispiele aus der Erfahrung, so stellen wir uns auch hier nur ein Sinnenwesen vor. Wir haben ein deutliches Bild von den Verhältnissen, die im Äther sich abspielen, und können

sie rechnungsmäßig, d. h. durch die Zahl bestimmen. Unter dem Mikroskop sind Objekte noch anzuschauen, die ohne Bewaffnung des Auges verborgen bleiben. Aber wer auf solche Objekte hypothetisch schließt, bleibt immer in der Sinnenwelt. Die Physik duldet keine Hypothese, die in der Erfahrung nicht ihr Beispiel hätte und an ihr, wie das beim Äther der Fall ist, nicht wiederum ihre Kontrolle finden könnte. Jener Anteil der Sinne ist nun vor Kant meistens falsch eingeschätzt worden. *Verwirren* sie nach Auffassung der Leibniz-Wolfischen Schule nur die Erkenntnis des Ansichseienden, so ist keine Grenzbestimmung möglich; der *objektive* Unterschied löst sich in einen nur *logischen* auf, an dem die Metaphysik selbst nicht das mindeste Interesse hätte. Sie will und muß Objekte von spezifisch verschiedener Art behaupten können, wo sie sich spekulierend um die letzten nicht in die Erscheinung tretenden Gründe bemüht. Am Objekt ändert sich hinsichtlich seiner Art und Herkunft nichts, wie deutlich und geordnet uns auch der Gegenstand in der Erkenntnis vor die Seele tritt. Damit verändern wir nur unsern *Begriff* von den Gegenständen, aber durch noch so deutliche, in ihrem Inhalte noch so sehr erweiterte *Begriffe* wird trotz und ob des logischen Unterschieds aus dem Begriff von einem Sinnenwesen kein solcher von einem Gedankending. Mit anderen Worten: Der Physiker, der in das Wesen der Erscheinung noch so tief eingedrungen ist, der Astronom, der die Bewegung der Gestirne durch die schärfste Verstandestätigkeit bis in Einzelheiten subtilster Natur verfolgt, gewinnt dadurch keinen Einblick in eine Verstandeswelt, wie der dogmatische Metaphysiker sie gern erkennen möchte. Mit Notwendigkeit sind Raum und Zeit vorauszusetzen, ehe von einer äußeren Erscheinung oder von einem Gedanken als innerer die Rede sein kann. Beide sind *sinnliche* Bedingungen der Erfahrung und nicht *intellektuell*, wenngleich jede Erkenntnis auch den Verstand zugleich voraussetzt. Oben, unten, rechts, links, früher, später: das sind Bestimmungen, die der Ableitung aus dem *puren* Verstande spotten. Die Zeit wird nur unter dem räumlichen, d. h. sinnlichen *Bilde* einer Linie erkannt. Raum und Zeit sind nicht Begriffe, *unter* die wir subsumieren, sondern notwendige Formen der Anschauung, *in* denen und nach deren Gesetzen sich jeder materiale Inhalt ordnet. Nehmen wir in *Gedanken* dem Sub-

jekt die Anschauung als Voraussetzung jeder Erkenntnis weg, so heben wir in Gedanken die ganze Welt, wie sie uns bekannt ist, auf. Wir denken dann noch eine intelligible Welt, d. h. wir haben noch den allgemeinen Begriff von einer Welt, die die unsere nicht ist. Wie mag nun eine solche Welt beschaffen sein?

Mit dieser Frage beginnen die Grübeleien des dogmatischen Philosophen, die Immanuel Kant ganz allgemein vernichtet d. i. in ihrer Leere dargetan hat, indem er zeigte, welchen Anteil die Kategorie an den Hirngespinsten hat, die hier ohne jede Legitimation als Lehre angeboten werden. Ist dieser Gedanke verstanden, so wird nicht bloß das Schaukelspiel der Metaphysik vollkommen klar, man versteht auch die Person Immanuel Kants mit ihrer unerschütterlichen, auf Einsicht ruhenden Überzeugung. Es ist sinnlos und widersprechend, diese intelligible Welt wieder räumlich oder zeitlich d. h. sinnlich zu denken. Vermessen aber erscheint es, absolute Bestimmungen theoretisch zu treffen. Plagen wir nun nicht in Wahrheit unsere (auf die Sinne angewiesene, von ihnen beherrschte) Einbildungskraft vergeblich, wenn wir nach dem theoretisch bestimmten Begriff des Unbedingten uns bemühen? „Da ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und war klug wie ein Kind und hatte kindische Anschläge; da ich aber ein Mann ward, tat ich ab, was kindisch war." Seit uralten Zeiten wird auf unlösbare Fragen die Antwort gesucht. Der Elefant als Träger der Welt, die Schildkröte, auf der er steht, das sind naive Beruhigungsmittel. Die Antworten sind allmählich reifer ausgefallen. Erkenntnis der Objekte aber vermögen sie nicht zu gewähren. Gereifte Urteilskraft vermag einzusehen, wie diese Fragen entstanden sind und gibt auch eine kritische Auflösung der voreiligen, sich widersprechenden und willkürlichen Antworten. Sie spottet des Kindes nicht, sie achtet die fruchtlosen Bemühungen ehrlichen Ringens, aber sie gemahnt zu menschlicher Bescheidenheit und Einsicht. „Den Schleier der Natur hebt kein Sterblicher."

Denn mit den Göttern
Soll sich nicht messen
Irgendein Mensch.
Hebt er sich aufwärts
Und berührt

Mit dem Scheitel die Sterne,
Nirgends haften dann
Die unsicheren Sohlen,
Und mit ihm spielen
Wolken und Winde.

In Bilder kleidet hier der Dichter die Idee. Goethe, zu allen Zeiten von derselben metaphysischen Besonnenheit, schreitet in den „Grenzen der Menschheit" dem Philosophen voraus. Mit aller Kunst der Vernunft führt dieser die Gedanken seiner Zeit in wahrhafte Lehre über. Wir wissen von den Grenzen aprioriforschender Vernunft, aber in dem leeren Raume der Gedanken fehlt uns jeder Widerhalt: „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raume noch besser gelingen werde. Ebenso verließ Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseits derselben, auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des reinen Verstandes." Hier ist ein Abschluß in wahrhafter Einsicht.

Ein nie versagender Wegweiser für alle Kantischen Untersuchungen ist die Mathematik gewesen. Hat sie bei Plato dazu verführt, die „Fackel zur Schwärmerei" anzustecken, so gibt sie jetzt den Anlaß, zu nüchternster Untersuchung zurückzukehren. Was mochte nur der Grund sein, daß kein Zweifel den Siegeslauf der Mathematik ernstlich zu hemmen vermochte? Kant entdeckt diesen Grund im Erkenntnisvermögen selbst und versteigt sich für sie nicht von neuem zu Urbildern ins Jenseits, von denen kein Mensch Kundschaft haben kann. Selbst in der Mathematik bezieht sich alles Wissen auf einen a priori uns gewährleisteten rein sinnlichen Inhalt, und damit auf *mögliche* empirische Erkenntnis. Als empirische Wissenschaft aber wäre die Mathematik nicht verständlich, denn sie heischt *Notwendigkeit* ihrer Sätze. Die Mathematik ist das Prototypon *sinnlicher* Erkenntnis. Sinnlichkeit und Verstand stehen unter wechselseitigem Einfluß, sie vermögen ihre Leistungen nicht miteinander zu vertauschen, aber auch isoliert Erkenntnis nicht zu produzieren.

Alle diese Kantischen Gedanken werden für den lebendig und deutlich, der über die Bedeutung abgezogener Begriffe im klaren, mit dem Zweck ihrer Feststellung vertraut und nicht verführt ist,

in den Kantischen Untersuchungen mehr zu sehen, als sie versprechen. Nur das Schicksal der Metaphysik ist bei Kant in Frage, die Bedingungen wahrhafter Erkenntnis werden mit den Ansprüchen einer Scheinerkenntnis verglichen, bei der jene Bedingungen unerfüllt sind. Mathematiker und Physiker — beati possidentes — könnten der hier geförderten Einsicht entbehren, wenn metaphysische Skepsis sie noch nicht angekränkelt hätte. Die Mathematik, auf die sich die Metaphysik immer berief, setzt Objekte in der Sinnenwelt voraus, so daß sich ihre Sätze auf sie beziehen und anwenden lassen. Sie ruht nicht bloß in logischen, sondern auch in transzendentalen Prinzipien der Wahrheit. Das hat selbst Humes Scharfsinn übersehen, der von der Logik zuviel verlangt, so tief er auch in ihr Wesen eingedrungen war. Wäre Hume dem wahren Charakter der Mathematik näher gekommen, so hafstete heute die Ehre kritischer Untersuchung der Vernunft an seinem Namen. Ohnedies hat er aber das Verdienst, Kant aus den ausgefahrenen Geleisen dogmatischer Begriffsspielerei in die neue Bahn ernster kritischer Arbeit zu verweisen, in der er mit dem Beweisgrund für die mathematischen Sätze den aller transzendentalen Prinzipien der Naturwissenschaft entdeckte. Niemals kann es gelingen, den a priori in der Erkenntnis gesetzgebenden Verstand anders als mit Rücksicht auf mögliche empirische Erkenntnis einzusehen.

Sowohl Locke als Hume zeigen Gedanken, die Kant sehr nahe sind. Mit Recht aber fordert der deutsche Philosoph die Priorität für den über alle uferlosen, verworrenen Räsonnements zur Deutlichkeit und Bestimmtheit erhobenen Unterschied philosophischer und mathematischer Erkenntnis. Wir gehen darauf etwas näher ein, weil diese Unterscheidung Mißverständnisse eigener Art hervorgerufen hat.

Wenn die Mathematik, auf Axiome und Definitionen gestützt, in lückenlosem syllogistischem Fortgange a priori demonstrieren kann, so verdankt sie das ihren in der Anschauung darstellbaren Begriffen. Der Philosoph aber hat es wesentlich mit diskursiven Begriffen zu tun, die er in keiner Anschauung a priori finden oder darstellen, und für die er nur auf Beispiele in der Erfahrung d. h. in bestimmter Erkenntnis verweisen kann. Seine Demonstrationen müssen also von ganz anderer Art, und sie können nach

dem Vorherigen nur von einer Art sein. Behauptet der Philosoph aprioriſche Erkenntnis, ſo muß ſie ſich in der Erfahrung realiſieren laſſen können, d. h. aber: ſein Beweisgrund kann nichts anderes als mögliche empiriſche Erkenntnis ſein. Es leuchtet ein, daß der dogmatiſche Philoſoph keiner beſtimmten Ausſage über das Anſich-ſeiende Realität zu verſchaffen vermag. Was er unter dem Begriffe möglicher Erfahrung denken wollte, hätte er durch Zeitbedingungen (Schemata) unter jene Begriffe zu ſubſumieren — wider den Begriff des Anſich. Es bleibt alſo nur die Idee, der in der Erfahrung nichts adäquat entſprechen kann. Alle philoſophiſche Vernunftkunſt kann nur darauf gerichtet ſein, das Beſondere der gemeinen alltäglichen Erkenntnis im allgemeinen wieder kenntlich zu machen, ſie kann aus reiner Vernunft unſer Wiſſen nicht erweitern, wie die Mathematik, wohl aber bietet ſie allen Scharfſinn auf, unſerer Erkenntnis den Irrtum und den Bedingungen praktiſcher Willensbetätigung vermeintliche, durch dogmatiſche Behauptungen hervorgerufene Widerſprüche fernzuhalten.

Mathematik und Metaphyſik ſind nach ihrem vernünftigen Urſprung nahe verſchwiſtert, nach ihren Urteilen und nach ihrer Methode „himmelweit" voneinander verſchieden. Aber niemals hat Kant daran gedacht, mit der klaren Einſicht in den Unterſchied philoſophiſche Arbeit von der Strenge der Entwicklung zu entbinden. Bei ihm ſelbſt hat jenes Moment eine Wirkung ausgelöſt, die verkannt und mißdeutet worden iſt. Unter der „Larve" mathematiſcher Methode erſcheint vor Kant immer gewiſſenhafteſte Denkungsart, wie denn in den Erläuterungen philoſophiſcher Begriffe eine nützliche Arbeit geleiſtet wurde. Sie war im Recht, wenn ſie dem Widerſpruch ausweichen wollte, aber man täuſchte ſich, weil man für Mathematik und Metaphyſik in der Widerſpruchsloſigkeit die alleinige Gewähr der Wahrheit ſah. In dieſer oberſten Bedingung alles Denkens (der conditio sine qua non) iſt das logiſche Weſen von Begriff und Urteil zu reſpektieren, während die Erkenntnis auch weitere Bedingungen, Kriterien des Denkens möglicher Objekte ins Auge zu faſſen hat. Mit geſteigerter Peinlichkeit geht Kant an die Feſtſtellung dieſer Kriterien. Es lag ihm ferne, mit der Feſtſtellung jenes Unterſchieds Wolffſcher Strenge entgegenzutreten, um etwa unſeren heutigen Zuſtand vorzubereiten.

Gerade daß die Philosophie verbietet, die leicht intuitiv kontrollierten Wege der Mathematik zu gehen, nötigt sie zu vorsichtigen Schritten. Wo überall im Gebiete der reinen Vernunft Erschleichung und Hirngespinste die Wahrheit bedrohen, da ist apodiktische Gewißheit durch strengen Beweis nicht zu entbehren.

Die moderne Philosophie hat sich vielfach von dieser Pflicht befreit, so daß der Kantischen Lehre selbst ob jener gesteigerten notwendigen Akribie die meisten Zweifel entstanden sind. Daß hier ganz eindeutige Wege, wiederum im Gegensatze zur Mathematik, bei der das Problem unter Umständen verschiedene Methoden der Lösung zuläßt, schon durch die Aufgabe bestimmt sind, ist da bezweifelt worden, wo sich der Schlüssel zu der Vernunftkritik nicht fand. Es braucht hier nur an die Kategorienlehre erinnert zu werden. Kant gibt sich in diesem glänzenden Kapitel die größte Mühe, nicht bloß die Wahrheit zu vertreten, sondern vorerst die Pflicht zum Bewußtsein zu bringen, ihr systematisch nachzuspüren. Zweifel heften sich an diese scharfsinnige Errungenschaft, weil so wenig der alltägliche Gebrauch des Verstandes in Kants abstrakter Höhe, als die feinen Gespinste der Metaphysik in den Kategorien wiedererkannt werden. Von ihrem Mißbrauch gehen alle Erschleichungen des Dogmatikers aus, der seinen Verstand überschätzt. Ungezählte Kritik ist der ebenso einleuchtenden als einfachen Ableitung der reinen Verstandesbegriffe aus den Formen der Urteile entgegengetreten. Wie Kant sie gibt, ist sie zwingend, und leicht ist der Mißverstand zu ermessen, der in einem mir gemachten Vorwurfe sich ausspricht. Ich soll mich über die darstellende Wiedergabe nicht erheben, so daß meine Beteuerung der Apodiktizität nur den Wert des Bekenntnisses hätte. Dem formalen Urteil wohnt der Verstandesbegriff inne! Der teilnehmende Leser erfasse den Gedanken, um einzusehen, daß sich daran nichts verbessern und ändern läßt. In jener Beziehung erkennen wir die reine Verstandesnatur der Begriffe, ohne die Gegenstände überhaupt nicht gedacht werden können. Hundert Jahre ist an diesen einfachen Tatsachen in Meilenferne von ihrem wahren Gehalt herumgedeutet worden, obwohl leicht einzusehen ist, daß eine andere Lösung der Aufgabe schlechterdings unmöglich ist. Es ist die „Seele" Kantischer Lehre. Ein jeder Teil knüpft sich an jene Auszählung der Kategorien nach sicherem, unumstößlichem Prinzip;

der Kern aller metaphysischen Erschleichungen löst sich aus der veränderlichen Schale der verschiedenen Systeme. Welche Bedeutung kommt diesen Begriffen zu? Hume konnte diese Aufgabe mangels jener systematischen, von Kant entdeckten Beziehung nicht lösen. Er blieb an einem einzelnen Begriffe haften, während die Metaphysik sie allesamt gemißbraucht hat. Bald war es die Substanz, die Kausalität, die Größe, immer aber waren es transzendentale Begriffe d. h. Begriffe möglicher empirischer Erkenntnis, mit denen der dogmatische Metaphysiker einen Gebrauch verband, den er niemals rechtfertigen und mit dem allein er bestimmte Vorstellungen nicht erlangen konnte. Die Kategorienlehre entdeckt das Band, das alle diese Versuche in der menschlichen Vernunft umschlingt.

Kant findet den sicheren Standort; aus dem Wolkenkukuksheim der Metaphysiker steigt er in das „fruchtbare Bathos der Erfahrung" herab. In der Tat bedarf die lediglich in reiner Vernunft gegründete Arbeit der Metaphysik einer Kontrolle, wie sie die Mathematik unmittelbar an der Anschauung, der Physiker in der Erfahrung besitzt. Kein vernünftiger Mensch kann an der Erfahrung selbst zweifeln; die Zweifel bedeuten nur einen gefühlten Mangel, sie zu verstehen. Die philosophische Arbeit in der Erkenntnislehre kann nur die reine apriorische Erkenntnis und damit zugleich die aus verschiedenen Elementen zusammengesetzte Erfahrung zum Verständnis bringen. Damit ist sie auf einen völlig sicheren, eindeutig bestimmten Weg gewiesen, außer dem es keinen zweiten gibt und geben kann. Wollen wir uns hinsichtlich metaphysischer Begriffe verstehen, um die Erschleichung vom wahren Gebrauche zu unterscheiden, so ist zu zeigen, daß und wie der reine und elementare Begriff zur Konstitution empirischer Erkenntnis notwendig ist. Oben wurde bereits auf das Wesen der Einbildungskraft hingewiesen. Sie gibt dem reinen Verstandesbegriff durch Schemata einen Sinn, d. h. durch sinnliche Bedingungen, ohne die dem Verstandesbegriff zur Bestimmung eines Objekts nichts eingeordnet, subsumiert werden kann. Diese Schemata finden sich beim richtigen Erkenntnisurteil immer in derselben Weise; sie geben den Leitfaden für die Deduktion der Verstandesgrundsätze, die keiner anderen Ableitung, keiner „neuen Beweise" fähig und bedürftig sind. Mit diesen Bedingungen berauben wir uns jeder Beziehung der Gedanken auf ein theoretisch erkennbares Objekt. Das ist der ein-

sache, an jedem bestimmten Urteile leicht zu illustrierende Gedanke von den Schematen der Sinne, die Kant in der Erkenntnis selbst entdeckt hat. Selten ist dem schon von Garve vermuteten Zusammenhang Kantischer Begriffe da nachgespürt worden, wo er sich im alltäglichen und sicheren Gebrauch selbst finden muß. Die „Dunkelheit" des Philosophen rührt zumeist von Vorstellungen her, die ihn etwa wie einen Gott kritisieren, der seinen Kreaturen das Erkenntnisvermögen erst zuerteilen möchte. Kant aber inventarisiert nur einen vorhandenen Besitz. In der Tat kann nur das Schema dem Verstandesbegriffe zu einem bestimmten Sinne verhelfen, wie umgekehrt aus der „Zeitbedingung" auf den Begriff zu schließen ist, der die Bestimmung im Erkennen leistet. So hatte Kant auch für die Kategorien im möglichen Gebrauche eine neue Kontrolle entdeckt. Ein Beispiel soll den Gedanken erläutern. Der Kausalbegriff ist auf die Sukzession in der Zeit nach einer Regel als sein Schema angewiesen. Nimmt man diese Zeitbedingung hinweg, so behält man mit der bloßen logischen Funktion (im Verstandesbegriff) den Gedanken an ein völlig unbestimmtes Etwas, aus dem, wenn es gesetzt würde, das Dasein von etwas anderem sich folgern ließe. Wer erkennen, d. h. seine Begriffe vom Gegenstande bestimmen will, der will auch wissen, was und wie beschaffen jenes Etwas sei. Das Ding an sich, das bloße Gedankending ist ein solches Etwas, das lediglich durch die reine Kategorie als Grund der Erscheinung gedacht ist. Daß ihm die Erscheinung zugeschrieben wird, gibt keine weitere Nachricht von einem Etwas, wir kommen zu keinem Objekt. In dem Gedanken selbst ruht aber so wenig ein Fehler als in den Begriffen, die notwendig auf ihn hinführen. Das Ding an sich ist kein Unbegriff oder wie es sonst wider die eigene Vernunft und wider alle ihr entsprungenen Fragen der Metaphysik betitelt worden ist, aber es wird dazu, wenn in den eigenen Gedanken mangels der scharfen Kantischen Scheidung die Grenze der a priori erkennenden Vernunft nicht eingesehen worden ist. Wunderbarerweise erkennen zuweilen das Ding an sich auch diejenigen an, die an jeder apriorischen, reinen Erkenntnis verzweifelnd, weder ihrer eigenen Inkonsequenz noch der Übereinstimmung mit dem bekämpften, von Kant zu vollkommener Klarheit geförderten Gedanken inne werden. Den Anstoß gibt meistens das Wort Ding an sich. Der unvermeidliche

Anthropomorphismus in der Sprache, der allen Worten und selbst denen für reine Verstandesbegriffe (z. B. dem des Grundes, der Folge, der Abhängigkeit) sinnlich anhaftet, wird mit einer Übertragung sinnlicher Eigenschaften auf das Objekt verwechselt. Jener Begriff aber soll der Verwechslung vorbeugen. Es bleibt hier der vollkommen klare, unzweideutige Begriff der Grenze a priori forschender Vernunft, auf den die Philosophie aller Zeiten durch sich widersprechende dogmatische Behauptungen notwendig hinführt. Man soll sie stehen lassen, damit nicht von neuem Bemühungen nötig sind, sie zu suchen.

Die bemerkenswertesten, ich meine psychologisch interessantesten Vorwürfe gegen Kant beziehen sich auf seine vermeintliche Inkonsequenz im Gebrauch der Kategorien. Kant, der die aprioriische Grenzbestimmung fand, soll sie beständig selbst verletzt haben. Ist irgendwo durch voreilige Kritik bewiesen worden, daß Kants peinliche Genauigkeit mißachtet worden ist, so ist das hier im höchsten Grade geschehen. In Wirklichkeit tritt uns bei solchen Vorwürfen auf Schritt und Tritt der alte dogmatische Irrtum, die Verwechslung von Form und Inhalt, selbst entgegen, wider den die Kritik sich richtet.

Überall bleibt der Philosoph innerhalb der Grenze lösbarer Probleme, die entdeckte Grenze überschreitet er nicht. Wo die Gedanken sich dem Unerforschlichen zuwenden, tritt an die Stelle des sinnlichen Schemas das Symbol, an die Stelle des Wissens der freie Glaube, der vor dogmatisch gewirkten Widersprüchen geschützt wird. Hier konnte Immanuel Kant nicht mit sich selbst in Widersprüche geraten, nachdem er in der Kritik der reinen Vernunft gezeigt hatte, daß ich „denken kann, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i., wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht". Mit der Logik können diese Gedanken nicht kollidieren, wenn ihr Begriff richtig bestimmt und abgegrenzt ist. In der Erkenntnis von Objekten wird das Besondere den allgemeinen Verstandesbegriffen subsumiert; hier aber gestattet sich Kant einen symbolischen Anthropomorphismus, der nur die „Sprache" und nicht das „Objekt" angeht. Warnend verbietet er überall, sich theoretisch bestimmter Objekte zu schmeicheln; weder im Begriffe

des Homo Noumenon noch in Bestimmungen der Gottesidee oder in seiner Teleologie fällt er in den alten dogmatischen Irrtum zurück. In diesem Punkte hat man von „mangelnder Befriedigung" gut reden, aber nur durch wagehalsige Behauptungen ist die an sich gute Sache zu gefährden. Das praktische Postulat hat ganz andere Bedeutung als die theoretische Voraussetzung. Wenn die Ideen praktisch verwirklicht werden sollen, so wird dazu keine theoretisch bestimmte Erkenntnis von jenseitigen Objekten gefordert. Auf dem Gebiete der Freiheit, der praktisch gesetzgebenden Vernunft, ist Kant Philosoph durch erhabene Lehre und verehrungs- und nachahmungswürdiges Beispiel. Wie die sittliche Handlung nur frei geübt wird, so ist auch der Glaube frei. Für ihn genügt nach der theoretischen spekulativen Seite die Widerspruchslosigkeit seiner Gedanken, deren objektive Begründung das Wissen nicht geben und das sittliche Handeln nicht fordern kann. Zum Glauben führt das Bewußtsein der Pflicht, nicht umgekehrt. Niemand unterwinde sich, einsehen zu wollen, daß ein Gott ist oder daß er nicht sein könne. Freiheit und moralischer Wert wären problematisch, wo der Wissende einer theoretischen Einsicht folgen müßte. So würden „Marionetten" „gut gestikulieren", Leben wäre das nicht. Und in der Tat: was die Menschen über alle Verschiedenheit des Glaubens in idealer Gemeinschaft verbindet, ist das Gesetz des Willens, das der vernünftige Mensch sich selbst gibt. Tiefer und wahrer Bescheidenheit erscheint „die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ" [1]).

Noch immer ist die befreiende Mission der Kantischen Vernunftkritik nicht vollkommen erfüllt. „Zwölf Jahre hat die kritische Philosophie ihre Rolle gespielt, wir sehen ihre Früchte... Der Zauber ist vorüber." So schrieb einst Herder, der von der Bewunderung des gefeierten Lehrers zu einer Absage gekommen war, weil er Zauberkünste sah, wo die nüchternste Wahrheit gesucht und gefunden war. Für Kant hatte sich der Zauber gelöst, der hinter dem

1) Wer könnte, ohne erhoben zu werden, Kants Würdigung Hiobs lesen, der in „der Aufrichtigkeit des Herzens, nicht durch den Vorzug der Einsicht", seine Religion nicht wie der Schmeichler auf „Gunstbewerbung, sondern auf den guten Lebenswandel gründet".

Worte Metaphysik sich nur zu oft verbarg. Ein loyaler, begeisterter Schildträger der „Königin der Wissenschaften" unterschied er die Metaphysik, die „eigentliche wahre Philosophie", von den Metaphysikern. Aber von dieser Metaphysik verlangte er mehr als das wissenschaftliche Gewand; sie ist entweder Wissenschaft in allen ihren Teilen oder sie ist „überall gar nichts".

Ist die Vernunftkritik nun wissenschaftliche Lehre oder ist sie es nicht? Kant selbst spricht mit einer in der Philosophie zuvor nie erhörten Sicherheit. Solange ihm Körper und Geist wissenschaftliche Tätigkeit erlauben, hält er an seinen Lehren fest. Worauf ruht diese Sicherheit, die vielen unliebenswürdig und unverständlich, erschienen ist? Sollen wir auf „geniale Verwirrung", die Kant als mente captus entschuldigt oder auf vollkommene „Rechthaberei", die ihn noch mehr herabwürdigt, schließen? Oder ergibt sich nicht die einfachste Erklärung, daß Kant die Wahrheit, wenn auch als Antwort auf bescheidene, sehr herabgestimmte Fragen gefunden hatte?

Quaerit delirus quod non respondet Homerus.

Kant verstand zu fragen und einer den Bock melkenden Kunst, wie sie heute vielfach im Schwange ist, aus dem Wege zu gehen. Gegen den Vorwurf der Unbescheidenheit verwahrt sich der Philosoph selbst. Gewiß war es unerhört, nach dem Ringen von Jahrhunderten einen Abschluß zu behaupten und von sich selbst zu sagen: Mir ist gelungen, was keinem zuvor gelang. Kant selbst fühlt sich durch diese scheinbare Anmaßung bedrückt. Aber ein jeder, der eine neue Philosophie schafft, tritt damit allen anderen Lehren entgegen. Wenn das unbescheiden und „verkleinerlich" ist, so trifft der Vorwurf mich nicht allein, sagt der Begründer der kritischen Lehre, vor der es noch „keine Metaphysik als Wissenschaft" gab. Es kann dennoch nur eine wahre Philosophie geben, Kant fügt vertrauensvoll hinzu: „Am besten lacht, wer zuletzt lacht." Solcher Überzeugung ist nicht mit dem Hinweis auf die ewigen Meinungsverschiedenheiten entgegenzutreten, auch das Register der skeptischen Scheingründe beweist hier nichts. Das Kantische Geheimnis beruht auf der strengen Vorschrift, die er sich selbst gab: Von Tatsachen auszugehen und sie wiederum nur auf Tatsachen zu beziehen. Kant sagt nie mehr, als er vertreten kann. Sowohl die

apriorische Erkenntnis als auch die Erfahrung, d. h. eine gesetzmäßige Verknüpfung von Wahrnehmungen sind Tatsachen. Der Skeptiker wendet ein, daß man diese Tatsachen bestreiten könne. Gewiß, da sich alles bestreiten und das Widersinnigste schließlich noch in Worte zu fassen ist. Widerlegen aber und durch Widerlegung umstoßen lassen sich Tatsachen nicht, und von Tatsachen hebt jede vorurteilsfreie Wissenschaft an. Die Kantische Sicherheit ist durch den festen Grund, in dem seine Untersuchung wurzelt, ebenso erklärt wie durch die Natur seiner Arbeit. Er spielt nirgends mit vagen Vermutungen und unbegründeten Meinungen, wo er Lehre geben will.

Läßt sich nun in den Kantischen Gedanken so eindringen, daß man die Bestimmtheit der Urteile an sich selbst verstehen lernt? Es wäre ein schlimmes Zeugnis, wenn diese Frage verneint werden müßte. Ehe der Leser selbst an die Prüfung herangeht, beantworte er folgende Fragen. Ist es Tatsache, daß trotz allem Irrtum die Menschen in der Erkenntnis von Objekten sich verständigen? Ist es wahr, daß sie in der Erforschung der Natur beständigen Fortschritts fähig sind? Gibt es allgemeine und notwendige Kennzeichen, die fremde Aussage und die eigenen Gedanken nicht bloß auf ihre logische Form, sondern auch auf ihren materialen Gehalt nach Prinzipien zu prüfen? Ist es z. B. wahr, daß ein jedes Geschehen nach einem notwendigen Zusammenhang des Früheren und Späteren richtig beurteilt wird, noch ehe dieser Zusammenhang selbst in bestimmter Weise erkannt wird? Wer bejaht, kann bei einiger Konsequenz an Kant nicht vorbeigehen; wie er auch einsehen muß, daß über die Prinzipien aller Erkenntnis und damit aller Wissenschaften nur die strengste Wissenschaft selbst, nicht aber die Privatmeinung des einzelnen entscheiden kann. Wer verneint, prüfe seine Gedanken selbst nur einen Tag, um einzusehen, daß er jenen Zusammenhang vor jeglichem bestimmten Urteil immer voraussetzt.

Was schulden wir nun Kantischer Autorität? Wie er uns selbst oft genug belehrt, sind in der Philosophie klassische Autoren nicht anzuerkennen. Für gutes Latein ist Cicero klassisch, für wahre Philosophie bürgt kein noch so berühmter Name. Aber dasselbe gilt auch von der Mathematik, die keinen Satz lehrt, weil er im Euklid oder bei Gauß sich findet, sondern weil er vor der Vernunft eines jeden muß bestehen können. In demselben Sinne unter-

wirft sich Kant dem prüfenden Urteile einer jeden Menschenvernunft. Eines aber kann ein Mann von seinem Range verlangen, daß wir nämlich diese Prüfung ernst nehmen, daß wir uns nicht mit oberflächlichen Bedenken von Lehren abwenden, ehe deren Tiefe erreicht ist. Kantische Worte nur zu *lernen*, ist wohl das eitelste Geschäft, das es gibt. Sein Humor nennt den Mann, der das ganze Wolffsche System erlernt hätte, einen „Gipsabdruck von einem lebendigen Menschen". Wird ihm eine Definition bestritten, so ist er hilflos; das Gedächtnis kann nicht ersetzen, was der Vernunft an Kultur mangelt.

Kant schrieb nicht für „Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie ... selbst ihre Philosophie ist". Ein nur historisch erfaßter Kant ist die äußerste Versündigung, deren sich kritiklose Historiker schuldig gemacht haben. Wer Kantischer Lehre Herr werden möchte, hat sie bei sich von neuem zu erzeugen. Das ist heute schwieriger als je, weil uns die sehr vernünftigen metaphysischen Vorübungen, in denen Kantische Arbeit wurzelt, nahezu verloren gegangen sind. Historisch gewordene Vorurteile haben vollends die Wege verlegt. Kein Wunder, daß überall Inkonsequenzen und Ungereimtheiten gesehen werden, wenn weder Voraussetzungen noch Ziele des Buches dem flüchtigen Blicke stillhalten. Niemand möchte eine Wegekarte von Afrika mit der Geographie von Amerika vergleichen. Einen ähnlichen Fehler begeht moderne Scheinkritik aber alltäglich, wo empirische Untersuchungen sich mit den Forschungen in der reinen Vernunft verquicken.

Wie oft ist das System der Vernunftkritik nicht bloß dem kritischen Angriff, sondern auch dem Spotte preisgegeben worden! Und doch ist es der Lösung des Problems wesentlich. „*Systematische Gründe*" allein sollen bald an diesem, bald an jenem Flicken die Schuld tragen; aber „*systematische Gründe*" allein haben zur Vernunftkritik hingeführt, sie sind dem Buche wesentlich. Deutsche Gedankenschärfe, Gründlichkeit und Vernunftkunst vollendet in der vorliegenden *Architektonik*, was rhapsodistische Arbeit der Vorgänger niemals zu erreichen vermochte. In erster Linie legt sie Zeugnis für die Kantische Arbeit ab, jeder Fehler, jede Lücke müßte sich bemerklich machen. Was haben dieser gewaltigen, „herkulischen" Leistung gegenüber die kleinen unvermeidlichen, von Kant bereitwillig

zugestandenen Mängel des Vortrags, der Manier zu bedeuten? Gewiß wäre ein inkonsequenter Gebrauch derselben Worte nicht zu loben, aber er bedingt nicht notwendig den logischen Widerspruch. Kann man den konsequenten Sinn nur erkennen, so liegt hier die Verpflichtung vor, mit aller Behutsamkeit den „Ausputz" vorzunehmen, um den Kant selbst gebeten hatte. Statt dessen entbinden sich viele von der Pflicht, sich des ganzen Systems vorerst zu bemächtigen. Sie fangen ihre Schriftstellerei über Kant und meistens sehr anmaßend an, ehe sie den Zusammenhang seiner Arbeit kennen, ohne auch nur zu ahnen, welche Kontrolle dem Kenner mit diesem Organismus, in dem sie nur Spielerei sehen können, gegeben ist. Das gibt dann bei dem Urteil über die Teile die wunderbarsten Inkonsequenzen. Um nur ein Beispiel zu geben, führe ich an: Ein moderner Schriftsteller leugnet mit der Apriorität der Kategorien auch die der Grundsätze des Verstandes, hingegen erkennt er die Antinomien und ihre Lösung an. Nun ruhen diese Antinomien lediglich auf jenen aprioriischen Begriffen, ohne deren Anerkennung sie von vornherein sinnlos werden. Ähnliche Beispiele ließen sich in Fülle geben, die beweisen, daß sich die freidenkende Kritik gar nicht die Mühe genommen hat, in den Zusammenhang des Systems einzudringen. Und doch ist jeder Leser dem Schriftsteller so viel Vertrauen schuldig, daß er in dem sich gesetzten Plane vor aller Niederschrift den so oft betonten organischen Zusammenhang aller Teile selbst eingesehen hat.

Wir haben oben auf historische Vorurteile hingewiesen. Eines der größten beruht auf der falschen, zu hohen Selbsteinschätzung unserer Zeit, die durch Erfolge auf anderen Gebieten geblendet ist. Es ist eine der verwunderlichsten Täuschungen, durch die bei Kant Fehler über Fehler entdeckt werden, die gegen die elementarsten Regeln der Logik verstoßen. Niemals aber kommt dabei den Kritikern der Gedanke, daß hier ein vollkommenes Verkennen eigener und fremder Ausbildung und Kapazität, vor allem aber des Kantischen Problems vorliegt. In den selbstgebahnten Wegen geht und leitet Kant so sicher, daß wirkliches Studium nicht bloß die Wahrheit und Konsequenz seiner Lehre einsehen lernt, sondern darüber hinaus, daß solche Verfehlungen, wie sie ihm tagtäglich vorgeworfen werden für den in der Spekulation geübten Denker selbst nicht mehr möglich waren.

Nicht einmal der mit Kant vertraute Leser würde dank seiner Führung mehr imstande sein, den transzendentalen Gebrauch der Kategorien mit dem empirischen zu verwechseln. Kant schrieb freilich für ein Publikum, daß er in den Problemen der Metaphysik bewandert glaubte. Er kritisiert die „reine" Vernunft, wie sie in jedem metaphysischen Systeme zur Geltung kam. Von seinem Leser durfte Kant im Zeitalter der Vernunft erwarten, daß er mit diesen Spekulationen so vertraut war, um einmal ihrer Widersprüche und damit ihrer Haltlosigkeit inne geworden zu sein. Kant kritisiert eine Täuschung, der sich heutige Leser vielfach noch gar nicht ausgesetzt haben.

Als eine wesentliche Folge jener falschen Selbsteinschätzung unserer Zeit erscheint außer jener Kritik mißverstandener Gedanken die populäre Darstellung seiner Lehre. Verfrühte, nur angemaßte Popularität, „geputzte Seichtigkeit" trägt aber zum größten Teile die Schuld an einer Verwirrung, deren Herr zu werden die Arbeit von Jahren kosten wird. Populäre Philosophie kann nur auf dem festen Grunde schulgemäßer Arbeit wirken, wie es am besten die Zeit der Aufklärung beweist. Ihre Popularphilosophie überragt die des 19. Jahrhunderts um Turmeshöhe, wenngleich sie noch auf den Irrtümern der Leibniz-Wolffschen Schule erbaut war. Das von Kant dem Philosophen, dem „Depositar" der Vernunftkritik, hinterlassene Vermächtnis ist schlecht gehütet worden. Immer wieder hören wir den Ruf nach einer populären Darstellung Kants. Man wird sich auch für die der Popularisierung fähigen Teile seiner Lehre noch einige Zeit gedulden müssen. Oft genug ist freilich ein schulgemäßes Referat mit fleißiger Korrektheit gegeben, ohne daß die Darstellung es zu beleben vermocht hätte. Die Philosophie soll und kann einen Einfluß auf das durch metaphysische Gaukeleien leicht erregbare Volk gewinnen. Aber erst muß ein Zustand überwunden sein, in dem philosophische Überzeugung vom Zufall abzuhängen scheint. Daran trägt die Philosophie keine Schuld, wohl aber ihre Vertreter, die auch hier wie so oft die Folge mit dem Grunde verwechseln.

An der eigenen Überzeugung Kants darf niemand irre werden. Er hat offenherzig von seinen Wandlungen berichtet, mit der Kritik der reinen Vernunft war indessen die Zeit der „Umkippungen" vor-

über. Verstehen wir seine Sicherheit nicht mehr, weil heute auf unsicherem Grunde eine jede Meinung sich geltend machen kann, so haben wir ihm doch und auch den Männern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die nicht lange nach dem Erscheinen des illustren Buches nicht bloß ein vollkommenes Verständnis, sondern auch Einsicht in seine Probleme und ihre Auflösung von sich behauptet haben. Gewiß ist die Fußspur geistig hervorragender Männer immer von blindgläubigem Gefolge betreten worden. Hier aber handelt es sich um einen völlig isolierten Fall. Wackere, fleißige, selbständige Männer von der höchsten geistigen Bedeutung haben in der neuen Lehre einen Abschluß alten Streits wirklich erkannt. Aber die dem noch Tastenden und daher Urteilslosen „verdächtige" Sicherheit, die dem Meister allenfalls verziehen wurde, wurde ihnen aufs ärgste verübelt. Wie aber soll über die Wahrheit eines Philosophen überhaupt entschieden werden? Darf die allgemeine Täuschung in der Metaphysik, wenn sie klar vor Augen gestellt wird, die Erkenntnislehre selbst diskreditieren und soll die Tatsache, daß jeder Irrtum Anhang gefunden hat, auch der Verbreitung der Wahrheit die Wege verlegen? Das Geschick Kantischer Arbeit gemahnt wirklich an die Fabel vom Wolfe. Hundertmal getäuscht, kann niemand wieder Vertrauen fassen. Und doch setzt die Ablehnung nicht minder als die Zustimmung die Möglichkeit wahrhafter Einsicht voraus. Muß wirklich in den Fragen der Metaphysik ein ewiges Hin und Her, ein Auf und Nieder regieren, weshalb schließt man die Akten nicht? Kant hat hier wahrlich mit bedeutenden Männern „in wichtigen Prinzipien" sich einig gewußt; hält man bei dem Namen des „Herrn Professors Schiller" nicht vielleicht einmal einen Augenblick an?

Die Zustimmung ist freilich nur ein äußeres Merkmal der Wahrheit — etwas anderes aber bleibt der Prüfung nicht übrig, als daß ja oder nein gesagt und durch Worte bewiesen wird, daß die zunächst historisch erworbene Erkenntnis in Einsicht der Vernunft überzugehen vermag oder daß zwingende Gegengründe wider sie sprechen. Ging die Kantische Lehre bei anderen in wahrhafte Überzeugung und Einsicht über, so mußte die Kant vorgeworfene Unduldsamkeit — dies Kennzeichen der Orthodoxie — bei den Anhängern noch schärfer sich äußern, als bei ihm selbst. Wo in erster Linie das Recht und die Gedanken eines anderen zu vertreten sind, ist jedermann nur zur

Hälfte persönlich Partei. Unduldsamkeit gegen den Irrtum liegt übrigens in der Natur einer jeden wahren Wissenschaft, sie kann aber mit großer Nachsicht und mit allem Respekt vor dem Irrenden verknüpft sein. Wahrhafter Kritik hat am wenigsten Anlaß entgegenzutreten, wer mit Kant nach Wahrheit gesucht hat. Mißverständnisse können und müssen verziehen, sie dürfen aber nicht geduldet werden. Niemand hat so kräftig für das freie Wort der Philosophie gesprochen, als Immanuel Kant, da er das Joch der dogmatischen Schulen brach. In der freien Republik der Vernunft hat jedermann das natürliche Recht, Bedenken zu äußern. Nur geziemt es sich, Bedenken und Kritik in der Form voneinander zu scheiden. Es gibt auch Schwierigkeiten, die jede Erkenntnislehre mit der Kantischen teilt; sie dürfen also auch Kant nicht vorgeworfen werden. Schwierigkeiten sind keine Zweifel.

Wie namentlich die Kantische Korrespondenz zu bezeugen vermag, war der Philosoph von bewundernswerter Geduld gegenüber Bedenken aller Art. Widerspruch auf Widerspruch drang in sein Ohr, das Sachkunde, den Drang nach wahrhafter Belehrung von dem vorgefaßten Urteil sehr wohl zu unterscheiden verstand. Allein trotz aller Festigkeit in der Abwehr ist der bescheidene Mann nie in den „scheltenden" Ton verfallen, den ein Schopenhauer bei anderen dogmatischen Philosophen psychologisch zu erklären und doch selbst so häufig anzuwenden wußte. Kant unterwirft sich Gesetzen, während sie kraft geistiger Überlegenheit herrschen wollen. Das Gesetz aber hebt die Herrschaft der Schulen und Parteien, wie die einzelner auf.

Gerechte Entrüstung des seines Fleißes und seiner Gewissenhaftigkeit sich bewußten Arbeiters findet oft bei Kant einen scharfen Ausdruck; der versteht hier die Kantische Persönlichkeit, der seine Lehre begriffen hat. Jene Entrüstung ob des leichtfertigen Urteils war in seiner Zeit am Platze wie noch heute, wo uns gelegentlich die allerersten Mißverständnisse mit schier unverwüstlicher Lebendigkeit und mit dem erhöhten Gewicht des Alters entgegentreten. Kantische Meisterschaft ist hundert Jahre hindurch mehr gelobt und getadelt als verstanden worden. Das ist betrübend, vielleicht aber durch die Fehler Kantischer Vorzüge (z. B. Gründlichkeit und von ihr hervorgerufene Weitläufigkeit) mit verschuldet. In-

dessen gibt es Momente in dem Schicksale der Vernunftkritik, bei denen Ruhe und Gleichmut nur schwer bewahrt werden können. Wie war es trotz der aufklärenden Prolegomena immer wieder möglich, Kantischem Idealismus mit einer das Recht verdrehenden Sektenbezeichnung zu nahe zu treten! Bis zum heutigen Tage wird demselben Manne, der philosophische Einsicht in die empirische Realität der Außenwelt herstellt, die dogmatische Schwärmerei Berkeleys und der träumende Idealismus der Kartesianer zum Vorwurf gemacht. War ferner dem Andenken Kants die beleidigende Insinuation nicht zu ersparen, die in der vermeintlichen Abweichung der zweiten Auflage eine verhüllte Preisgebung fundamentaler Punkte des kritischen Idealismus behauptet? Wider bündige Erklärungen, denen der Leser Glauben schenken muß, auch wenn er die ganze Lehre verwerfen sollte. Was sollten wir von einer Lehre der Wahrheit halten, bei der wir nicht einmal der Wahrheitsliebe, der „formalen Gewissenhaftigkeit" des Autors sicher wären?

Zustimmung gilt im allgemeinen und mit Recht für minder kritisch als Ablehnung. Kritikloser Beifall schadet in der Regel auch der Sache mehr, als daß er nützte. Vielleicht, daß er dennoch leichter zu entschuldigen und sympathischer ist als ein ohne Verständnis zurückweisendes Urteil. Aus den Banden eines Philosophen von Kantischer Gedankenschärfe sich frei zu machen, möchte nicht leicht sein. Rühmt sich aber jemand, dem Kantischen Gehege entschlüpft zu sein, so hat er durch Kritik zu beweisen, daß er einmal mit seinem Verständnis darin gewesen ist. Jener Vorwurf in der Auflagenfrage beweist mit untrüglicher Sicherheit, daß seine Vertreter in der ersten und zweiten Auflage den scharfen Unterschied nicht gesehen haben, der Kant von Berkeley und Cartesius trennt. Sie haben überdies unter Umständen noch die Beschämung, daß sie unter Parteinahme für die erste Auflage etwas vertreten haben, das von ihnen gar nicht verstanden worden ist. Bei gutem Willen nnd einigem Nachdenken läßt sich leicht einsehen, wie kritisch und selbständig es unter Umständen ist, für die Lehre eines anderen einzutreten. Wie vielen von den kritischen Freidenkern ist denn wohl der Unterschied des Berkeley und des Cartesius zu der Klarheit ausgereift, in der die Prolegomena ihn mit wenigen Worten aussprechen? Jener macht wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) zu bloßen Vorstellungen,

dieser bloße Vorstellungen zu Sachen, Kant aber lehrt wirklich nicht mehr, als daß die Realität der äußeren Erscheinungen (der Dinge im Raume) schon durch das Bewußtsein für jedermann hinlänglich garantiert ist. Er löst die Zweifel, die der Denker früher drückend empfand, der heutige aber fast wie einen kostbaren Schmuck, das Ergebnis tiefschürfender Philosophie hütet.

Wie steht es nun mit der Selbständigkeit der kritischen Freidenker? Sie haben allerdings die Wahl unter allen möglichen und unmöglichen kritischen Einwürfen; auf bequemere Weise kann niemand in den Ruf eines kritischen Kopfes kommen, die quälende, hasardierende Auslese ist ja die einzige Schwierigkeit. Wer indessen in unserer „orthodoxen" Weise für eine Anerkennung der Vernunftkritik eintritt, schwimmt dem Strome entgegen, wieviel Propaganda — um nicht Reklame zu sagen — für Immanuel Kant gemacht wird. Wäre philosophische Einsicht nach der Zahl der Publikationen schätzen, so wären wir sicher auf einem Höhepunkt angelangt. Papierene Saat erfüllt die Bibliotheken. Ein zweifelhaftes Erbe, denn das kommende Geschlecht wird leider für die historische Forschung und Siebung alle Hände voll zu tun haben. Was aber hinterläßt die freidenkerische, jeden Zwanges überhobene Selbständigkeit der Nachwelt an wahren, wertvollen philosophischen Gedanken?

Fürwahr ein völlig irrtümlicher Begriff von philosophischer Selbständigkeit hat mit der nachkantischen Entwicklung eine Verwirrung hervorgerufen, wie sie niemals zuvor geherrscht hat. Das „Medusenhaupt der Kritik" — Goethe nennt sie eine Drohburg — hat müßige Erfindungen nicht zu schrecken vermocht. Wo eine Rückbildung schlimmster Art sich vollzog, da hat sich die Geschichte eine Weiterentwicklung konstruiert, die nichts als das Mißverständnis an den Kantischen Namen anheften durfte. Von Cartesius bis Kant läßt sich, wenn die Spreu behutsam vom Weizen gesondert wird, eine Tendenz im Weiterschreiten feststellen, die den Weg zu Kant hinweist. Mit feierlichem Ernst werden Probleme gelöst, die der Gegner ebenso feierlich zu Grabe trägt. Aber immer wieder kommt den Philosophen das eigene Herumtappen zum Bewußtsein. Sie werden nicht müde, das Fundament zu prüfen und sich selbst Rechenschaft abzulegen. Es war ihnen allen um die

Wahrheit ernst. Wo liegt die Ursache des ewigen Widerstreits, der dem Philosophen notwendig ans Leben geht?

Mit aller Deutlichkeit weist die vorwiegend nüchterne Natur des Engländers auf das Problem hin. „Wäre die Fähigkeit unseres Verstandes gründlich untersucht", sagt John Locke, „der Umfang unserer Erkenntnis einmal entdeckt und der Horizont gefunden, der die Grenze zwischen der bekannten und unbekannten Welt des Verstandes, zwischen dem, was für uns begreiflich und unbegreiflich ist, bestimmt, so würden sich die Menschen vielleicht mit weniger Unruhe bei der erkannten Unwissenheit der einen Welt beruhigen und in der anderen mit mehr Vorteil und Beruhigung ihr Denkvermögen beschäftigen." Locke war in diesem Gedanken auf dem richtigen Wege, wenngleich dieser Empiriker trotz des dogmatischen Rationalisten zu schwärmen selbst nicht verschmäht hat. In seinen Anforderungen war der vorkritische Philosoph dennoch strenger als die nachkritischen. Er verlangt an Stelle des vieldeutigen Worts den bestimmten Begriff: „Wer mit seinen Worten keine bestimmten Begriffe verbindet, kann nicht solche Sätze daraus bilden, von deren Wahrheit er gewiß überzeugt ist." Kant hat jene Lockische Frage ein für allemal gelöst. Er hat auch den Grund des alten Widerstreits unter scharfer Bestimmung seiner Begriffe gegeben.

Was forderte nun seine Arbeit von dem selbständigen Denker, der die Kantische Philosophie aus dem Felde zu schlagen sich vornahm? Durfte er sich wirklich über die Kritik mit „dogmatischem Trotze" hinwegsetzen, als ob nichts geschehen wäre? Hat irgendein sterblicher Mensch — wie ihn die Nachfolger Kants zu haben glaubten — den objektiven Begriff einer absoluten Vernunft, oder kennt jeder seine Gedanken nur als Erscheinungen des inneren Sinnes? Beschreibt die Logik unsere Gedanken in anderer Weise als in einer uns geläufigen Abstraktion? Ist es nicht ebenso mit der transzendentalen Untersuchung, die das eigene Erkenntnisvermögen zwar „isoliert", aber sich nicht unterwindet, damit ein reines Verstandesobjekt zu bestimmen? Mit welchem Recht lassen sich subjektive Formen des mühsam sich des Gegenstandes bemächtigenden Denkens in das „wahre" Sein hineinlegen?

Das Bedürfnis, mehr zu wissen als uns beschieden ist, konnte Kant nicht in Abrede stellen, aber schon aus den dogma-

tischen Kämpfen selbst war zu entnehmen, daß der Besitz nicht weiter als zu einer Grenzbestimmung zulangt. Der müssig Spekulierende täuschte sich von neuem, und andere glaubten einen tiefen Sinn zu finden, wo gar keiner herzustellen war. Wie haben sich die Philosophen mit dem Gedanken geplagt, daß Denken und Sein übereinstimmt! Wer aber vermöchte in diesen unvollziehbaren Gedanken einen Sinn hineinzubringen? Und wenn dieser Gedanke so wahr wäre wie er unverständlich, unfaßbar und dabei kindlich ist, was würde damit erklärt sein? Er anerkennt ja geradezu die selbstgemachte Schwierigkeit des transzendentalen Dualismus, den er bekämpft.

Hatte Kant bewiesen, daß niemand ob der Mathematik einer intellektuellen Anschauung sich berühmen könne und daß die Vernunft von einem solchen Vermögen selbst nur einen negativen Begriff habe, so sprach man sich, unbekümmert um die Wahrhaftigkeit und Realisierbarkeit des Gedankens, ein solches Vermögen zu, um geistreichen Träumereien Eingang zu verschaffen. Ein schlechter Trost, daß die Philosophie wenigstens vermocht hat, die Gemüter in Atem zu erhalten. Ist das nicht dem blödesten Aberglauben, mystischen Hellsehern auf Kosten der Vernunft immer gelungen? Die dogmatischen Metaphysiker werden nicht alle, immer finden sich Menschen, die sich mit Träumereien unterhalten und damit ihrer eigenen Einsicht schmeicheln. Darauf und auf einer vorher niemals in demselben Grade beobachteten Eitelkeit beruht die nachkantische Entwicklung.

Wie aber, wendet man ein, wenn Kant im Unrecht war? Nun, so harrt jene Lockische Frage der Antwort noch heute. Wäre sie unlösbar, so verbliebe nur die Skepsis, deren Gründe sich aber in sich selbst auflösen. Die Skepsis zweifelt am Satze vom Grunde, aber sie begründet diese Zweifel. So widerspricht sie sich selbst, ohne von dem trügerischen Spiel der Hirngespinste wahrhaft zu befreien. Sie redet Prosa und weiß es nicht. Wo sie aber scheinbar bescheiden die Pharisäermiene gegen den Hochmut des Wissensstolzen herauskehrt, da ist sie trotz ihrer Armut bis zum äußersten anmaßend. Sie empfiehlt den Gebrauch gewisser Prinzipien; so könnte der Größenwahn auch der Sonne anempfehlen, uns mit Licht und Wärme zu versehen.

Kurzsichtige Empirie pflegt gern und laut auf das unverbrüchliche Naturgesetz zu verweisen. Nun, wenn es so etwas gibt, so sollte einzig und allein die menschliche Vernunft davon ausgenommen sein? Von einer selbständigen, originellen Lösung aller solcher Fragen aber kann heute nicht mehr die Rede sein. In dogmatisch-positiven, dogmatisch-negativen (skeptischen) und in kritischen Gedanken haben die Möglichkeiten sich erschöpft. Für Denker aber, die sich von hundertjährigem Vorurteil mit Kantischer systematischer Lehre wieder freigemacht haben, kann keine noch so glänzende Darstellung über die Willkür des Räsonnements, vor allem aber nicht über die Unsicherheit und Unklarheit, die sich mit ihm verbindet, hinwegtäuschen. Sie vermögen das Maß anzulegen, dessen Etalon vor aller Veränderung geschützt in der Vernunftkritik vorliegt.

Vor Kant waren Täuschungen verzeihlich, vielleicht verdienstvoll; nach ihm müssen sie strenge beurteilt werden. Indessen ist die Philosophie zu Kant zurückgekehrt. Nur bleibt unklar, ob bei ihm Wahrheit und Belehrung oder in der Jagd nach Irrtümern eine geschäftige und doch müßige, zwecklose Unterhaltung gesucht wird. Welche Verblendung! Käme nur der zehnte Teil von ihnen auf Kantische Rechnung, so müßten die Philosophen ihn fliehen, wie sie ihn jetzt suchen. Ein jeder Kritiker aber fängt dasselbe alte Lied von vorn an.

Das ganze Mühen findet eine höchst einfache Erklärung. Selbst ohne Klarheit über Kants Voraussetzungen und Ziele, ohne vollkommene Übersicht finden sich leicht bei Kant Verwirrung und die „Lücken", die der eigene Blick verschuldet. Unfähig der Widersprüche im eigenen Gemüte Herr zu werden, ungeübt in einer Spekulation, in der Kantische Meisterschaft unübertroffen ist, legt der Kritiker jene Widersprüche samt allen dogmatischen „Grillen" in eine Lehre hinein, die sie zu bannen bestimmt ist. Blindes Herumtappen findet die eigene Stümperei wieder, wo feste Begriffe herrschen. An ihrer Stelle sieht es magische Worte, vor denen das Verständnis haltmacht. Der mit sich selbst hadernde Freidenker vermag sich zu einer fest gegründeten Überzeugung aus Einsicht nicht emporzuringen und findet sie bei Kant, noch mehr aber bei den „orthodoxen" Anhängern „verdächtig". Kant aber kennt die „Rechenpfennige" der Metaphysik und zahlt in gültiger Währung. In den Träumen eines Geistersehers spielt er mit den dogmatischen

Vernünftlern wie die Katze mit der Maus. Gegenüber dieser Beweglichkeit und Sicherheit auf dem glatt-schlüpfrigen Parkett reiner Begriffe ward niemand der eigenen Unbeholfenheit inne, die immer nur die Etiketten, nicht die Gedanken erkannte. Eingebildete Widersprüche Kants wurden historisch entschuldigt, wo eine Vernunfterkenntnis sich nicht einstellen wollte. Daß die historischen Erscheinungen selbst bei Kant Vernunfterklärung gefunden hatten, kam gar nicht zum Bewußtsein. Bei all dem Wirrwarr hielt nichts den Mut zurück, Kants Schriften einer Textkritik zu unterziehen. Bei mangelndem Verständnis war diese Aufgabe ebenso sinnlos wie die historische Entwicklung einer philosophischen Lehre, die nur in der eigenen Phantasie bestand. Wenn bei Kant noch so „geniale" Verwirrung herrschte, in welchem Sinne sollte die Textkritik wirken? Wollte sie diese Verwirrung steigern oder ihre charakteristischen Merkmale ausmerzen [1])?

Genug, wider all diese völlig eiteln Versuche behaupten wir auf Grund langen Studiums, eigenen Nachdenkens und ernster Prüfung, daß Kants Vernunftkritik hält, was sie selbst verspricht. Verlangt man von der Wissenschaft nicht, daß sie durch „geistvolle und tiefe"

---

1) Diese Bemerkung mögen ein paar Fälle illustrieren, die allein hinreichen, unsere Vorwürfe zu rechtfertigen. In der Kritik der reinen Vernunft (S. 335, 2. Aufl.) findet man folgenden sich auf die Reflexionsbegriffe beziehenden Satz: „Wende ich aber diese Begriffe auf einen Gegenstand überhaupt (im transzendentalen Verstande) an, ohne diesen weiter zu bestimmen, ob er ein Gegenstand sinnlicher oder intellektueller Anschauung sei, so zeigen sich sofort Einschränkungen (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen), welche allen empirischen Gebrauch verkehren. ..." Kant gibt für dieses Paradoxwerden an verschiedenen Orten Beispiele. Anstatt nun nach dem Sinne des Kantischen Gedankens zu forschen, schlägt die Textkritik (Vaihinger-Medicus) allen Ernstes zu setzen vor: „welche allen nicht-empirischen Gebrauch verwehren". Erdmann, der darüber in seinen „Beiträgen zur Geschichte der Revision des Textes der Kritik der reinen Vernunft" berichtet, will „unmöglich machen" für „verkehren" lesen, obwohl er das aus Kantischem Sprachgebrauch nicht „belegen" kann. Jene Worte aber haben ihren guten Sinn, während das „unmöglich machen" sinnlos ist. Keine Auffassung der Philosophen kann den empirischen Gebrauch unmöglich machen, er kann höchstens in ihrem Lichte *verkehrt erscheinen*.

Erdmann weist auf die Anmerkung S. 480 der Kritik hin und behauptet: „Der Text gibt einen Ungedanken." Dieser Ungedanke ist aber der erste Gedanke, den das Verständnis der Kritik verlangt. Der Text ist vollkommen richtig.

Gedanken ersetzt, was ihr an Wahrheit abgeht, soll wahrhafte Philosophie wieder zum Leben erwachen, so ist bei Kant mit eindringendem Studium für längere Zeit haltzumachen. Von der in alten und neuen Tagen an ihm geübten Kritik kennen wir Beispiele genug, um die Mißverständnisse zu lösen, auf denen sie beruht. Wir haben uns der Pflicht der Antikritik wider Paulsen, Vaihinger und Kuno Fischer in einer philosophischen Zeitschrift (Archiv für systematische Philosophie) unterzogen, aber alle Mißverständnisse können auf Widerlegung den Anspruch nicht erheben. Sonst nimmt das kein Ende.

Es ist höchste Zeit, zu positiver, wenn auch sehr bescheidener Arbeit überzugehen. Kants Kritik der reinen Vernunft mit ihren Wurzeln wieder zu erfassen mit aller Pünktlichkeit und Gründlichkeit, die sie verlangt, ist eine Lebensfrage für die Philosophie. Der Rauhreif nüchterner Betrachtung wird dann viele wilde Triebe vernichten, die sich zu früh herausgewagt haben. Nur die Chronologie, nicht die fortschreitende Entwicklung trennt die Arbeit des 19. Jahrhunderts von der vorkantischen, Kant gibt den Schlüssel für alle früheren und alle späteren Irrtümer, nur daß die früheren einer geistigen Kultur näher waren, die als historische Bedingung der Vernunftkritik selbst zu erachten ist. Das wahrhafte Eindringen in den Kantischen Gedanken ist schwer, aber wir behaupten, daß in der Vernunftkritik kein noch so fremdklingendes Wort sich findet, dem nicht eine wahre und angemessene Bedeutung, ein völlig bestimmter Begriff von Kant selbst verliehen wäre. Kant hatte den Probierstein für die Währung der Metaphysiker, er geht ihren Begriffen bis auf den Grund:

Lange kann man mit Marken, mit Rechenpfennigen zahlen,
Endlich, es hilft nichts, ihr Herr'n, muß man den Beutel doch ziehn.

Vorkantische Erkenntnisforscher wie Locke und Hume bekennen die eigenen Mängel der Arbeit; sie wissen, daß sie keinen Abschluß gebracht haben. Kant aber hat die Vernunftsicherheit bestimmter Begriffe, deren notwendiger und alltäglicher Gebrauch ihm verständlich wird. Will man seiner Selbsteinschätzung einmal einige Aufmerksamkeit zuwenden. Kant sagt: „Wissenschaften und Künste könnten durch einen Kopf, der für sie gemacht ist, wenn er einmal zur rechten

Reife des Urteils durch lange Übung und erworbene Erkenntnis gelanget ist, viel weiter gebracht werden, als ganze Generationen von Gelehrten nacheinander es leisten mögen, wenn jener nur mit der nämlichen jugendlichen Kraft des Geistes die Zeit, die diesen Generationen zusammen verliehen ist, durchlebte. Nun hat die Natur ihre Entschließung wegen der Lebensdauer des Menschen offenbar aus einem anderen Gesichtspunkte, als dem der Beförderung der Wissenschaften genommen. Denn wenn der glücklichste Kopf am Rande der größten Entdeckungen steht, die er von seiner Geschicklichkeit und Erfahrenheit hoffen darf, so tritt das Alter ein, er wird stumpf und muß es einer zweiten Generation (die wieder vom Abc anfängt und die ganze Strecke, die schon zurückgelegt war, nochmals durchwandern muß) überlassen, noch eine Spanne im Fortschritte der Kultur hinzuzutun. Der Gang der Menschengattung zur Erreichung ihrer ganzen Bestimmung scheint daher unterbrochen, und in kontinuierlicher Gefahr zu sein, in die alte Rohigkeit zurückzufallen; und der griechische Philosoph klagte nicht ganz ohne Grund: es ist schade, daß man alsdann sterben muß, wenn man eben angefangen hat einzusehen, wie man eigentlich leben müsse." Welch tiefe Bescheidenheit spricht sich in dieser Stelle aus, und doch wie sicher urteilt der einzige Philosoph über die eigene Kapazität. Wie stechen von solchen Worten die Anmaßungen Schopenhauers und seiner Gefolgschaft ab, von dem Hochmut einer „höheren Philosophie" ganz zu schweigen.

Waren nun die auf Kant folgenden Generationen wirklich bemüht, die beschwerliche Reise durch das Abc wieder anzutreten, oder ist nicht noch heute zu bemerken, wie die Kantische Riesenarbeit gleichsam an dem aller Arbeit überhobenen Genie, d. h. im Grunde mit der unausgebildeten Spekulation unserer Zeit gemessen wird? Jene Kantische Höhe ist zwar mühsam, aber in kürzerer Zeit zu erreichen, wenn man etwas länger bei jenem Abc verweilt, nicht aber dieselbe Entwicklung, die in Kant ihren Abschluß erreicht hatte, wider alle Ökonomie der Vernunft von neuem und mit denselben Enttäuschungen sich abspielen läßt.

II.

Wir wenden uns nunmehr dem Vorwurfe der Orthodoxie zu, mit dem der kritische Freigeist über ernste Kritik hinwegzuschlüpfen

hofft. So kann jede Verantwortung für die eigene an Kant geübte Kritik abgelehnt werden: der orthodoxe Kantianer ist blind gegenüber den Ungereimtheiten und Inkonsequenzen Kants, er ist unempfindlich gegenüber dem freien Zuge heutiger philosophischer Einsicht. Wir bitten den Leser um Verzeihung, wenn an eigene Erfahrungen angeknüpft, wenn auf ein charakteristisches Gebaren eingegangen wird, das persönliche Erörterungen notwendig macht. Indessen erheischt das Interesse an der Wahrheit eine Beleuchtung, während jene Erfahrungen für viele stehen können.

Vor nunmehr zwei Jahren habe ich in einem Aufsatze offenbare Mißverständnisse objektiv festgestellt, die Fr. Paulsen in der Würdigung Kantischer Lehre und der Person des Philosophen irregeleitet haben. Er hat, ihre Voraussetzungen und Ziele verkennend, ein Phantasiebild von seinem Helden entworfen, gegen das auch von anderer Seite protestiert worden ist. Jedermann konnte an meiner streng sachlichen Kritik sehen, daß es sich weder um ein schnelles, noch um ein ungerechtes, unbegründetes Urteil handelte. Es war natürlich, die Kritik den Kantstudien anzubieten. Hier wurde die Aufnahme abgelehnt. Warum? Weil der Artikel von „aktuellem Interesse" sei und eine „Überfülle von Material" sein Erscheinen lange verzögern werde. Er fand dann im Archiv für systematische Philosophie Aufnahme, während mir der persönlich unbeteiligte, hochangesehene Redakteur einer anderen philosophischen Zeitschrift aus lediglich sachlichen Gründen seine Zustimmung mit dem Bedauern äußerte, daß die Kritik nicht ihm zur Veröffentlichung zugegangen war. Daß zur Verteidigung Kants in den Kantstudien kein Platz zu finden war, kann befremden, man wird aber mit Erstaunen lesen, daß ihr Redakteur ein Jahr später von ihm selbst erbetenen Ausführungen über eine seiner Arbeiten die Aufnahme ebenfalls verweigerte. Sie erschienen ebenfalls im Archiv für systematische Philosophie. Hingegen gaben die Kantstudien Fr. Paulsen zu einer Bemerkung gegen mich Raum, in der über die „kritische Leistung" des „orthodoxen Kantianers" hochfahrend abgesprochen wurde. Nunmehr verlangte ich Aufnahme für eine kurze Entgegnung; wiederum ohne Erfolg. Auf eine bezügliche Notiz in meinem Vorwort zu den Marginalien Mellins antworteten die Kantstudien mit einem Exposé, das wesentliche Momente verschweigt und die Tat-

sachen entstellt. In diesem Gericht über meine Person wird Paulsens Vorwurf der Orthodoxie aus der Etymologie und mit Belegen gerechtfertigt, die damals noch nicht existierten, zum Teil auch aus einem nach erfolgter Ablehnung geschriebenen Privatbriefe entnommen sind, der fälschlich als Begleitschreiben zu der Entgegnung [1]) bezeichnet wird. Gleichzeitig durfte Herr Professor Raoul Richter mit einer an Schärfe des Tadels und Kühnheit das Äußerste bietenden Kritik sekundieren. Er scheut sich nicht zu behaupten, daß meine Apologie Kants seine Lehre „verdächtige", während die „unparteiische" Redaktion, die dem Gegner das Wort abgeschnitten hatte, keinen Anlaß fand, dem tapferen Referenten ins Wort zu fallen.

Woran wurde nun von Professor Vaihinger, dem Redakteur der Kantstudien, meine Orthodoxie erkannt? Zunächst an der Tatsache, daß ich zu solider Arbeit ermahne. Auf das eindringlichste ist von mir wiederholt betont worden, daß Kant mit dem Fleiße und Ernste des Mathematikers, seine Vernunftkritik wie ein mathematisches Buch studiert werden müsse. Vaihinger ist Kommentator Kants und nimmt daran Anstoß, daß hier Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit des Studiums empfohlen wird? Ist denn mathematische Gewissenhaftigkeit übereinstimmend mit mathematischer Methode? Der Mathematiker behauptet nichts, was er nicht einsieht. Der Kantkritiker heutigen Schlags aber beurteilt Gedanken, die er nicht versteht, durch Gedanken, die er selbst nicht mit Einsicht vertritt. Er meint, daß Kant das und das gedacht habe, und er meint, daß er dies und jenes habe sagen müssen. Mathematik und Erkenntnislehre, haben miteinander gemein, daß sie apodiktische Lehren geben müssen! Nicht einmal das ist bisher eingesehen worden. Ein nur wahrscheinliches „hypothetisches" Erkenntnisprinzip ist ein Widersinn, wie schon das Beispiel der Mathematik schlagend beweist. Kann das Erkenntnisprinzip die Mathematik nicht zur Einsicht bringen — mit einem materialen Raume wird der Zweifel sofort hervorgerufen —, so wird die Evidenz mathematischer Erkenntnis selbst mit einem Schlage wider-

1) Diese Entgegnung war von irgendeiner besonderen Auffassung des Wortes und Begriffes orthodox ganz unabhängig; die Ablehnung meiner Entgegnung ist hiermit in keinem Zusammenhange gewesen.

sinnig. Eben deshalb aber betont Kant als unterscheidendes Kennzeichen seiner Lehre, daß sie allein die Mathematik zur Einsicht bringen könne. Das ist das Abc Kantischer Lehre! Mathematik und Erkenntnislehre haben ferner miteinander die Art der Abstraktion gemein, bei der gewisse Vorstellungen abzublenden sind, „damit dasjenige, was übrig ist, desto klarer vorgestellt werde". An vielen modernen Arbeiten und Auffassungen ist zu gewahren, daß dies nicht leicht zu handhabende unentbehrliche Vermögen der Abstraktion verkannt und zum Schaden philosophischer Einsicht nicht mehr nach Verdienst kultiviert wird. Freilich kann niemand vermeiden, sich ihrer auf halbem Wege zu bedienen, mit Kant die hier notwendige ganze Arbeit zu leisten fehlt der Mut, vor allem aber die Übung. Auch vorkantische Philosophen — Leibniz, Spinoza, selbst Locke — sind nicht zu verstehen, wenn ihre Schriften nicht wie mathematische Bücher studiert werden.

Vaihinger macht aus der Orthodoxie zunächst einen harmlosen Vorwurf, und zwar in sophistischer Weise. Er ignoriert, daß in Paulsens Worten der Vorwurf unkritischer Orthodoxie ebenso gelegen hat, wie sie in denen Raoul Richters liegt und in seinen eigenen selbst. Er hält die Kantische Lehre bei mir für „wahr hingenommen" und hebt damit sein eigenes Wort „für wahr erkannt" wieder auf. (Nebenbei ist ein amüsantes Gegenspiel bei Vaihinger selbst und dann im Vergleich zu Raoul Richter zu bemerken. Hier ist die Orthodoxie verhältnismäßig anerkennenswert, dort aber der Quell schwerer Charakterfehler. Der eine wirft mir persönliche, der andere — weil ich wesentlich gegen Irrtümer und nicht gegen Personen kämpfe — unpersönliche Kritik vor.) Indessen findet Vaihinger trotz jener harmlosen Orthodoxie bei mir alle Eigenschaften, die sich da finden, wo an einer „für wahr erkannten, resp. dafür hingenommenen Lehre" „fest, unerschütterlich und unentwegt" festgehalten wird. Nun wohl, ich halte aufrecht: Kantischen Gründen mit unbegründeten Meinungen entgegenzutreten ist ebenso unbescheiden, wie heute gang und gäbe. Auch für die Selbstgefälligkeit, mit der die Verballhornung Kantischen Textes betrieben wird, und dergleichen mehr fehlt es nicht an Beispielen. Aus den „scharfsinnigen" treffenden Konjekturen, aus den seltsamen Entdeckungen läßt sich ebenso wie aus einem gelegentlichen „Kannitverstan" auf Selbst-

gefälligkeit schließen, zugleich aber mit Sicherheit darauf, daß dieser letzte Ausruf für die ganze Kritik stehen müßte. Die Konjekturalkritik hasardiert, sie urteilt nicht. Wer das erkennt, hat die Verpflichtung, darauf hinzuweisen. Daran hat die Wahrheit, vor allem aber die Jugend ein Interesse, die wahrhafte Unterweisung sucht und in die Irre geführt wird. Lernend ahmt sie die Vorbilder nach und verfällt in eitle Besserwisserei. Wenn Vaihinger eine Psychologie der Setzer verlangt, so ist es nur billig, an die weit interessantere Psychologie der Ausleger zu denken. Woher nehmen sie ihren Mut? Sollten sie sich über ihre eigene Unklarheit nicht rechtschaffen wenigstens vor sich selbst ein Geständnis ablegen? Für die Textforscher mag mein Protest unbequem sein, Orthodoxie liegt darin noch nicht. Es wird hoffentlich auch nicht gelingen, das gerechte Urteil durch diesen Vorwurf aufzuhalten.

Mit aller Entschiedenheit und mit vollwichtigen Gründen sind von mir grobe und persönlich herabsetzende Angriffe gegen Kant zurückgewiesen worden; in den Kantstudien wird das nur erklärt durch das „fressende Feuer des Fanatismus" und die mit ihm immer gepaarte „Unduldsamkeit gegen Andersdenkende". Ich habe niemandem zugemutet, Kantische Lehre für „wahr hinzunehmen", sondern unter Betonung der „Schwierigkeiten" gewarnt, über Unverstandenes sich lobend oder tadelnd zu äußern. Mein Kampf gilt nur dem unbescheiden auftretenden Mißverständnis, das angesichts des herrschenden Zustandes klar am Tage liegt. Ein Jeglicher halte sein Urteil lange und geduldig zurück! Ist das Unduldsamkeit? Es ist höchst wunderbar, zu welchen Folgen eine immer mehr oder minder bornierte Orthodoxie durch die so nüchterne Wahrheit der Vernunftkritik verführen kann. Jedermann darf sie mit Herablassung loben und tadeln, beileibe aber darf sie niemand verstehen und einsehen. Sonst wäre ja das ganze Spiel zu Ende!

Welche merkwürdige Wirkung die Einsicht in die sinnliche, gesetzmäßige Natur von Raum und Zeit, in den Verstandescharakter der Kategorie, in die Genesis und Bedeutung der Ideen hervorrufen kann! Schwer erworbenes Verständnis sieht den „Andersdenkenden" um eine Idee herumirren und gebietet dem hoch auf kritischem Roß geführten Kampf gegen Windmühlen Halt, das gibt ein eigenartiges Bild von Orthodoxie, Fanatismus und Unduldsam-

keit. All das hat Herr Vaihinger bei mir entdeckt — ein Trost, daß derselbe Mann bei Kant *geniale Verwirrung* gefunden hat. Der Leser fühlt sich an den Kopf. Bei Immanuel Kant, dem Weisen von Königsberg, für dessen Hauptwerk — „das genialste, aber widerspruchsvollste Buch, das existiert" — Vaihinger selbst Propaganda macht. Gönnerhaft empfiehlt mir derselbe Mann, wissenschaftliche Fragen mit sachlicher Ruhe zu behandeln! Ist denn wohl ein Urteil hart genug, diese Tatsachen zu treffen? Noch heute spricht derselbe Schriftsteller von dunkeln Kapiteln der Kritik, deren Grundbegriffe dem Wortforscher völlig fremd geblieben sind. Darf denn das Urteil gegen einen solchen Mißbrauch der Kritik duldsam sein? Vaihinger mag davon betroffen sein, daß Klarheit und Konsequenz da hell leuchten, wo er nichts als Verwirrung sehen konnte, aber Fanatismus und Unduldsamkeit in seinem Sinne liegt darin nicht, daß die Kant zugedachte „Ehre" der historisch milde entschuldigten Widersprüche von seinem Namen unter Zubilligung mildernder Umstände auf den unbehutsamen „Andersdenkenden" übergeführt wird. Vaihinger mag der Wahrheit die Ehre geben und sagen: „Ich habe mich geirrt", mit dem ablenkenden Vorwurf der Orthodoxie kommt er über meine *Verteidigung* Kants nicht hinweg. Vaihingers „Auffassung", die im Bewußtsein der eigenen Unsicherheit auch anderen Auffassungen duldsam ein Recht zuspricht, wird in ihrem Widersinn wohl nur durch die Tatsache überboten, daß er dem widerspruchsvollen Philosophen so viele Zeit opfert. Kant selbst aber hat sich seines Urteils schon bei seinen Lebzeiten erwehrt: „Zu einer neuen Wissenschaft, die gänzlich isoliert und die einzige ihrer Art ist, mit dem Vorurteil gehen, als könne man sie vermittelst seiner schon sonst erworbenen vermeinten Kenntnisse beurteilen . . ., bringt nichts anderes zuwege, als daß man allenthalben das zu sehen glaubt, was einem sonst schon bekannt war, weil etwa die Ausdrücke jenem ähnlich lauten, nur daß einem alles äußerst *verunstaltet*, *widersinnisch und kauderwelsch* vorkommen muß . . ." Kannitverstan!

Genug, es ist wahrlich dringend notwendig, daß nicht Orthodoxie, aber wahrhafte unparteiische Wissenschaft diesem Freidenken, das Kants Namen und seine Werke unter dem Anscheine des Anhangs und der Verehrung für vogelfrei erklärt, durch ein kräftiges Hands

off! ein Ende gemacht wird. Freiheit der Wissenschaft und der Kritik ist nicht die Freiheit des Nonsens. Wo liegt die Verwirrung? Liegt sie bei Kant oder bei den Epigonen, deren Selbstverblendung nur die Vogelperspektive Kant gegenüber zu kennen scheint? Was soll hier höfliche gegenseitige Anerkennung von Fleiß, Scharfsinn und Geistestiefe, wenn niemand die erste Bedingung des Urteils zu erfüllen imstande ist: die Gedanken „hinzunehmen" und wirklich zu erfassen, die ihm anheimfallen sollen? Die Kritik der reinen Vernunft liegt in lebender Sprache vor. Wann kommt die Zeit, wo auch die historische Lehre sich ihrer Pflicht bewußt wird, einem vielgepriesenen Philosophen nur die Gedanken zuzuschreiben, zu denen er sich selbst bekennen würde? Mögen diese Ausführungen dazu beitragen, hier Wandel zu schaffen.

Die Orthodoxie, wie sie bei mir gefunden wird, entspringt sehr einfachen Ursachen. Zunächst bekenne ich mich zu einem vollkommenen Vertrauen in die persönliche Wahrheit Immanuel Kants. Wäre man ihrer nicht sicher, so könnte ruhig auf seine Schriften verzichtet werden. Von der Skepsis unserer Zeit kann niemand unberührt bleiben. Auch der Verfasser hat philosophische Schriften gelesen und philosophische Kollegien gehört. Den Geisteszustand der kritischen aufgeklärten Freidenker hat er bei sich selbst erst überwinden müssen. Niemand kann ihm bei der heutigen Lehrart entgehen. So viele unter sich widerstreitende, von autoritativen Personen ausgehende Meinungen müssen notwendig zur Verneinung aller eindeutig bestimmten Erkenntnis verleiten und zwar wider den tatsächlich sicheren alltäglichen Gebrauch von Verstand und Vernunft. Man wird nicht einmal zur Rettung einiger persönlicher Anschauungen geführt werden, wo mangels einer allgemeinen Kritik unreife, kindliche Versuche überall wie Unkraut emporsprießen. Der Zustand heutiger Philosophie ist kein legaler und gegen die allen Menschen, wie es scheint, schmeichelnden mystischen und skeptischen Anwandlungen nicht gesichert. Er muß notwendig überwunden werden.

Wenn metaphysische Streitigkeiten aus dem Wege geschafft werden sollen, muß das Hirngespinst von richtigen Gedanken durch sichere Kennzeichen unterschieden werden können. Hat Kant persönlich wahr gesprochen, so erhoffte er das Ende des Streites noch vor dem Ablauf seines Jahrhunderts. Die Zuversicht ist zunichte geworden,

aber seine Versprechung besteht noch. Seine Suspension aller Metaphysik halte man aufrecht, noch ist sie nicht verjährt. Es gab vor ihm keine Metaphysik als Wissenschaft, bei wem wäre sie nach Kant zu suchen? Fühlt jemand die eigene Unklarheit gegenüber der Kritik nur in einem Punkte, so ist es geboten, ein allgemeines Urteil so lange zurückzuhalten, bis wenigstens die Gründe Kantischer unerschütterlicher Sicherheit erkannt sind. Diese Sicherheit ist mit dem Auftreten anderer Metaphysiker so lange unvergleichbar, als sie selbst nicht ebenso verstanden ist, wie Kant die Täuschung erkannt hat, in der seine Vorgänger und nachdenkende Menschen überhaupt von der schon im Kindesalter anhebenden Spekulation verstrickt sind. Diese Täuschung ist jedermann vollkommen und so klar zu machen, daß jeder Rückfall ausgeschlossen erscheint. Kant hat den Stein der Weisen nicht entdeckt, aber er hat ihn gar nicht gesucht. Mit den Händen läßt sich nicht nach den Sternen greifen. Kant sieht in die Quellen der Erkenntnis, er sieht in die Triebfedern des Gemüts, er blickt auch gläubig zum Himmel empor, aber er kann und will ihn nicht mehr, gleich dem Vogel Merops in Lessings Fabel „mit dem Kopfe gegen die Erde gekehrt", erfliegen. Philosoph und Schwärmer scheiden sich in dem kritischen, konsequenten, unsäglich nüchternen Denker:

Jener steht auf der Erde, doch schaut zum Himmel das Antlitz,
Dieser, die Augen im Kot, recket die Beine hinauf.

Jenes Vertrauen in die persönliche Wahrheit Kants sieht so wenig das eigene kritische Urteil an, als es die erste Bedingung ist, Kritik zu üben. Man kritisiert nicht mehr, wo es enttäuscht wird, sondern man verurteilt. Eines aber wird schon völlig a priori eingesehen. War jene Kantische Überzeugung wahrhaft, hat er seine Philosophie in einem einheitlichen Bewußtsein in der Vernunft und nicht bloß in dem immer mehr oder minder unsicheren Gedächtnis verbunden, so können die ihm vielfach zur Last gelegten, auf der Oberfläche wahrzunehmenden Widersprüche so wenig vorhanden sein, wie etwa bei Spinoza oder bei Leibniz. So dicht waren noch bei keinem Philosophen, zumal bei dem systematischen, die Widersprüche gesät. Wer bei ihnen Inkonsequenzen finden will, hat nicht bloß an der Oberfläche des sprachlichen Ausdrucks, sondern sehr tief in

Begriffen zu schürfen, eine Arbeit, die Kant ein für allemal leisten konnte, nachdem er die Kategorien samt ihrer wahren Bedeutung entdeckt hatte. Hierzu kommt. Kant selbst betont mit aller erdenklichen Schärfe als erste Pflicht des philosophischen Schriftstellers: „formale Gewissenhaftigkeit", als seine vornehmste Eigenschaft: „Konsequenz im eigenen Zusammenhange der Gedanken". Der Schriftsteller ist Mensch und kann irren, der Leser hat aber ein Recht auf seine wirklichen Gedanken. Kant wollte kein Wort aussprechen, „das er nicht dachte". Er verdient Vertrauen, das sich selbst belohnt.

Jene Widersprüche sind tatsächlich nicht vorhanden; mehr noch, man kann finden, daß die Kantische Arbeit Widersprüche beseitigt, während der dogmatische Blick der modernen Kritiker mit denselben Irrtümern in die Kantische Arbeit hineinsieht, deren sie eben Herr geworden ist. Es liegt kein Widerspruch in einem Vermögen der Freiheit und in der strengen Naturkausalität im Reiche der Erscheinungen. Der Widerspruch tritt erst dann auf, wenn Erscheinungen und Dinge an sich nicht voneinander richtig unterschieden werden, er löst sich für den in vollkommener Klarheit, der sich zur Höhe der Kantischen Abstraktion emporgeschwungen hat, mit der keinerlei mystisches Dunkel verknüpft ist.

Ich appelliere an jeden Kantleser selbst, der gewiß schon einmal durch fremden Einfluß und durch eigene Assoziation in dem Verständnis irgendeines Kantischen Gedankens irregeführt worden ist. Hat sich ihm jemals ein Mißverständnis gelöst, so muß er auch den Wunsch haben, zu vollkommener Klarheit zu gelangen. Dann wird er aufhören, auf Rechnung Kants zu stellen, was in seinem eigenen unzusammenhängenden Gedankengange begründet war. Im Recht ist das Urteil: „Ich habe die von Kant behauptete Einheit in seinem System nicht finden können", aber niemand hat an solchem subjektiven Ausspruch Interesse. Es darf nicht mit dem Satze: „Diese Einheit besteht nicht" verwechselt werden. Immer hat unbehutsame Kritik mit ihren „eigenen Grillen" auch die eigene Unsicherheit in ein Buch getragen, dessen Urheber einst mit Mißverständnissen gefoltert worden ist.

Jenes Vertrauen behütet vor unbedachtem, voreiligem Urteil und gemahnt zur Geduld. Es wird auch nicht zur Kritiklosigkeit verführen, wenn eine zweite Bedingung erfüllt wird, von der sich

die leichten Truppen Kantischer Freidenker offenbar keinen rechten Begriff machen können Kant forderte von dem entschlossenen Leser Arbeit, wie er sie sich selbst zugemutet hatte. Von dieser Arbeit hat man keine Vorstellung mehr, sonst wäre unser heutiger Zustand unmöglich. Seines Fleißes sich zu rühmen, hält Lessing nicht für unbescheiden. In meiner Verteidigung wird das ohne meine Schuld notwendig. Geniemäßiges Überfliegen, planloses Blättern, unkritische Adoption fremden Urteils kann beim Studium der Kritik so wenig nützen, wie jene leichte Bemühung, die nur mit den Kantischen Worten und nicht mit seinen Gedanken sich zu schaffen macht. Es ist sehr leicht, über die „Schauer religiöser Verzückung" zu spotten, mit der die „echten Kantgläubigen" beim Lesen der „geoffenbarten Schriften des Meisters" durchrieselt werden, und man kann sich wohl beschämt fühlen, wenn in dieser den Kantstudien „sympathischen" Weise über die Schätzung eines Vermächtnisses gerichtet wird, das selbst dem Gegner Achtung einflößen und den Spötter scheuchen müßte. Kant selbst hat einst den gewissenhaften Arbeiter gegen den vornehmen Ton mystischer Ahnungs- und Gefühlsphilosophie und zugleich vorwärtsschauend gegen moderne so überlegene Art voreiligen Urteils in Schutz genommen. Die Xeniendichter, die es an Geist mit den heutigen Genies aufnehmen möchten, haben dabei kräftig sekundiert:

Vornehm nennst du den Ton der neuen Propheten? Ganz richtig,
Vornehm philosophiert, heißt wie Rotüre gedacht.

„Wenn aber jemand sogar in Sachen der sorgfältigsten Vernunftuntersuchung wie ein Genie spricht und entscheidet", sagt Kant selbst, „so ist es vollends lächerlich, man weiß nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um sich so viel Dunst verbreitet, bei dem man nichts deutlich beurteilen, aber desto mehr sich einbilden kann, oder mehr über das Publikum lachen soll, welches sich treuherzig einbildet, daß sein Unvermögen, das Meisterwerk der Einsicht deutlich erkennen und fassen zu können, daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Massen zugeworfen werden ..." Wer so schreibt und dabei verspricht, tausendjährigen Irrtum aufzuheben, der hätte sich selbst sein Urteil gesprochen, wenn nach wiederum hundert Jahren die Früchte seiner Mühen in Rauch und

Dunst aufgehen müßten. Wie oft aber gemahnt moderne Leichtfertigkeit an solche Aussprüche! Ohne mehr als einige Schlagworte zu kennen, darf heute jedermann wagen, über die Lebensarbeit eines Mannes abzusprechen, der für seine Zeit und sein Volk, wie für alle Zeiten und Völker gearbeitet hatte. Das psychologische Rätsel solchen Mutes wird noch größer bei Personen, die das Studium Kantischer Schriften und die Verbreitung seiner Lehre sich zur Lebensaufgabe machen. Niemals kommt ihnen der Gedanke, daß Konsequenz und Klarheit nicht Kant, sondern ihnen selbst abgeht. Alltäglich erfahren sie selbst, daß ihre Auffassung von Kantischen Stellen verleugnet wird, ohne je zu bedenken, daß der Schöpfer der kritischen Philosophie über die eigene Arbeit einen Überblick besaß, der ihnen abgeht. Auf schwankendem Grund und Boden konnte die Kritik der reinen Vernunft weder keimen, noch wachsen, noch reif werden. „Schauer religiöser Verzückung" mögen für andere Lektüre, für die „wahre" Philosophie der „Seher" gespart werden, Kant verlangt pietätvollen Fleiß, der die eigene Beschämung verhindern wird.

Unsere Zeit hat mit dem Begriffe Kantischer Arbeit auch den von seiner eigenartigen Persönlichkeit eingebüßt. Wir begreifen die harmonisch in sich abgeschlossene, einheitliche Gesamtauffassung kaum mehr, wo fortschreitende Arbeitsteilung die Gebiete in den Personen trennen. Nur wenige sehen über den Zaun der Einzelforschung. Bei Kant aber vereinigen sich alle Zweige seines Wissens in einem Stamme trotz und gerade ob seiner so scharfen Isolationen. Seine Werke sind, wie Goethe dankbar für eine „höchst frohe Lebensepoche" von den Kritiken der reinen Vernunft und der Urteilskraft bezeugt, „aus einem Geist entsprungen, sie deuten immer eins aufs andere". Kant gewährt das Bild einer machtvollen Persönlichkeit, deren Einfluß sich nicht leicht jemand entzieht. Der Studirende gewinnt sie um so lieber, je näher er den von ihr ausgehenden Gedanken kommt, je mehr er einsieht, daß dieser Philosoph nur einem Ziele sicher zustrebt: klarer und bestimmter Einsicht, d. h. der Wahrheit, an der nicht mehr zu deuteln ist. Ein schmerzliches Gefühl des Anteils schleicht sich ein, wenn man die Höhe seines Standorts zu würdigen versteht und der Einwürfe gedenkt, die mit Anmaßung und Verblendung überall auftauchten. Wie mag der Mann gelitten haben, wo man ihn immer wieder zur Beteuerung und Verteidigung gedrängt hat. Er,

der genug gearbeitet hatte, ließ keine Gelegenheit vergehen, ohne immer wieder die Grundgedanken der Lehre klarzulegen und zu verteidigen.

Der Freidenker sieht, daß die „Gefahr" nicht verkannt wird, die in der Macht Kantischer Worte und in dem Zauber seiner Person liegt. Möchten sich ihrer nur viele wahrhaft aussetzen! Seine Philosophie ist ja für eine mündige Vernunft und wehrt sich selbst gegen gedankenloses Nachbeten und Nachahmen am meisten. Schon die selbständiges Denken voraussetzende Arbeit schützt vor „blinder Gefolgschaft". Man wird durch diese „Mut und Entschlossenheit" fordernde Arbeit sehend und begreift, daß in der Vernunftkritik kein Teil dem anderen vorzuziehen ist, daß sich hier nichts wählen und nichts zurückweisen läßt. Alles oder nichts, heißt die Losung. Damit ist weder eine Änderung noch eine Verbesserung des Vortrags ausgeschlossen, aber das System selbst ist der genaue Grundriß, das getreue Bild der eigenen Vernunft, wie es ohne Zwang und Künstelei dargestellt ist. Ein natürlicher Mittelweg führt hier sicher zur Wahrheit, die gegen dogmatische Überhebung stark macht. Wer die Gliederung: Anschauung, Begriff, Schema, Naturprinzip, Idee, System jemals begriffen und nicht die bloßen Worte hat, der weiß auch, daß hieran so wenig zu korrigieren ist, wie an der Kategorienableitung, auf der das System ruht.

Wir gehen an dieser Stelle kurz auf Versuche ein, die analytische Zergliederung der Erfahrung an Stelle der Kantischen Arbeit setzen möchten. Sie schmeicheln sich mit der Verbesserung Kants. Indessen ist diese Aufgabe nicht neu, und Kant setzt sie als geleistet voraus. Geht die moderne Arbeit an der Kategorienlehre vorbei, so ist das ein Zeichen ihrer Kurzsichtigkeit, wie leicht zu zeigen ist. Streifen die heutigen rhapsodistischen Untersuchungen (eine beliebig gewählte Einteilung ist noch kein natürliches System) einmal die Eierschalen ab, so werden sie immer nach wissenschaftlichem, vernünftigem Ordnungsbedürfnis in einem die Vollständigkeit verbürgenden System nur so zu vereinigen sein, wie das Kant getan hat. Alle Arbeiten dieser Art sind nur „Prolegomena" von heuristischem und allenfalls von pädagogischem Werte, nur daß sie mit Kants Prolegomenen nicht wetteifern können. Diese weisen schon auf den richtig bestimmten Weg, während jene ihn tastend noch suchen.

Selbst in der Terminologie wird bei allgemeiner Einsicht im großen und ganzen zu Kants Originalprägung zurückgegangen werden müssen. Also selbst in diesem Nebensächlichen der orthodoxe Kantianer! Der Leser denke sich ein Münzsystem, bei dem dieselben Münzsorten bald so bald anders bezeichnet sind, ganz zu schweigen von den Heckenmünzen, die an allen Ecken und Enden mit falschem Schrot und Korn in Umlauf gesetzt werden, dann gewinnt er ein Bild der heutigen Philosophie. Ihren trostlosen, verwirrenden Zustand kann niemand in Abrede stellen, ebensowenig, daß die mit Kantischen Worten und philosophischen Bezeichnungen überhaupt verbundene Willkür an ihm eine starke Mitschuld trägt. Wie kann es anders werden? Der Philosoph leiste jene Arbeit, die der orthodoxe Kantianer sich aufzuerlegen hat; mit dem „Probierstein" der Kritik läßt sich wohl zu einer einheitlichen Währung von „altem Schrot und Korn" zurückkehren.

Ob außer dem Vertrauen zu Kants Persönlichkeit und außer angestrengtem Fleiße nicht noch andere Eigenschaften erforderlich sind, um sich vom kritischen Freidenker den Titel des orthodoxen Kantianers zu erwerben, mag dahingestellt bleiben. Aber schon Kant hat darauf hingewiesen, daß die Beschäftigung mit abgezogenen Begriffen nicht jedermanns Sache, und daß nicht jedermann verpflichtet sei, sich mit Metaphysik zu befassen. Die Menge philosophischer Tatonnements allein bringt hier so wenig Erfolge als der Beifall der Menge, über die der „populäre Witzling" frohlockt, „der ernste Forscher errötet". Er beweist weiter nichts, als daß dem geschmeichelten Leser ein Wunsch erfüllt worden ist.

Jene Kant-Orthodoxie stellt gewisse Bedingungen an ihre Vertreter, aber sie bringt ihnen auch dafür eigenartige Vorteile, von denen kritische Freidenker scheinbar nichts bemerken. Sie benützen die in hundert Jahren ausgefahrenen Geleise verständnisloser Kritik und lassen sich von Schlagworten gängeln, die so leicht im Gedächtnis haften, wie sie dem ernsten Argument ausweichen. Das Wort: „Ohne das Ding an sich, kann man nicht in die Kantische Philosophie hinein, mit ihm muß man wieder heraus", das Räderwerk der Kategorien, der Dodekalog im Dreivierteltakt, die Leier der logischen Spieluhr, der Hegelsche so gedankenlose Schwimmvergleich, viele gute und schlechte Witze über das Ding an sich, alle Klagen über den unbegriffenen Formalismus, die „Formen-Manufaktur", ver-

sagen bei dem kritischen Freidenker niemals. Es scheint so, als ob immer ein Mißverständnis dem anderen, ein schlechter Witz dem anderen Mut machte, man jagt nach dem bunten Flitter von Bonmots und Paradoxen, die sich viel schneller verbreiten und konservieren, als der nüchterne, „philiströs" wahrhafte Gedanke. Die Würze ist nicht zu verachten, aber Suppen lassen sich mit ihr allein nicht kochen.

Jene Kant-Orthodoxie führt zu der Einsicht, daß sowohl in der Metaphysik überhaupt als in der Beurteilung Kants der heute herrschende Zustand jede allgemeine, Überzeugung wirkende, zwingende Aufklärung ausschließt und daß sich auf die Dauer weder von der Dunkelheit metaphysischer Probleme, noch von der Immanuel Kants existieren läßt. Wenn der Philosoph nicht für einige Zeit zu „forschen", zu „kritisieren", zu verbessern und frei zu erfinden aufhört, so geht nicht bloß das Verständnis Kants, sondern mit verballhorntem Text auch die Kantische Urkunde verloren; so leicht findet sich aber kein Immanuel Kant, der die ganze fruchtlose, zusammenhanglose philosophische Literatur vor die Türe der Philosophie zu setzen fähig wäre.

Die Jugend soll heute von Kant lernen, es bleibt rätselhaft, was eigentlich. Sie hört von einer nie zuvor dagewesenen Revolution, von einem Manne, der seinesgleichen noch nicht gefunden habe. Dessenungeachtet wird der große Mann und das schwierigste Buch, das existiert, dem Schüler selbst zur Kritik ausgeliefert. Zugleich streiten sich die Lehrer über Problem und Ausführung. Sie erhoffen also von der Jugend, was sich dem reifen Alter versagt hat. Kann dabei ein anderes Resultat, als Ansichtsmacherei erzielt werden, die der Zufall fügt und von philosophischer Einsicht um so weiter entfernt, je größer der Spielraum für die Adoption reichlich vorhandener Meinungen geboten wird?

Ist denn nun der auf eigne Arbeit gegründete Anspruch nicht billig und gerecht, mit dem kritischen Urteil bis zum vollkommenen Verständnis zu warten? Wer kann diese strenge, gerechte, unerläßliche Forderung gründlicher Arbeit, einen Appell an die Gerechtigkeit unserer Zeit mit dem Scheltwort kritikloser Orthodoxie und dem Vorwurf der Unduldsamkeit gegen Andersdenkende zum Schweigen bringen wollen? Kein Mensch, wer und was er auch sei, hat die Pflicht, über einen unverstandenen Schriftsteller zu schreiben, zu richten und ein Buch zu

erklären, das er selbst noch nicht versteht. War Kant selbst klar, so muß auch dank gemeinsamer Vernunft seine eigene Klarheit bei jedem anderen Denker sich einstellen. War er es nicht, so wäre das Heilmittel der Kritik der reinen Vernunft weit schlimmer gewesen als das Übel, das sie bekämpft. Mögen kritische Freidenker verzeihen: man „kann nicht anders", wenn das Verständnis Kants sich eingestellt hat.

Kant-Orthodoxie hat gar wundersame Wirkungen. Herder spottet über Kantische Lehre, man solle sein Lichtchen hineinsetzen. Aber das ist wahrlich nicht nötig. Die allgemeine Menschenvernunft, das eigene Licht, wie es jedem denkenden Menschen zuerteilt wird, ist schon darinnen. Es zu erkennen, verlangt Geduld und Selbstentsagung des Schülers. Er muß teilnehmend zuhören, ohne dem Lehrer vorzeitig in die Rede zu fallen — damit ist wirklich die Gefahr des Hochmuts und der Unbescheidenheit nicht verbunden. „Nur das dogmatische und historische Wissen bläht auf", wahre Vernunfterkenntnis macht ob ihrer sehr bescheidenen Grenzen und ihrer Mühen zwar fest und entschieden, aber weder hochmütig noch unduldsam. Möglich, daß nebenbei geheimnisvolle Mächte einem „blinden" Glauben zuliebe ihr Spiel treiben; sicher und vielleicht doch natürlich zu erklären ist, daß mit fortschreitendem Verständnis Kants der Blick an Schärfe gewinnt. Aus dem leblosen, zunächst völlig unverständlichen Nebeneinander lösen sich die Versuche der Metaphysik in eine Gemeinschaft auf, trotz der verschiedenen Benennung erkennt die allgemeine, systematische Untersuchung der eigenen Vernunft mit dem Begriffe, dem Gedanken, der unter dem Namen sich verbirgt, den sehr natürlichen Zusammenhang aller. Ob der Grieche oder Chinese philosophiert, immer ist die Erscheinung dieselbe. Mit dem aus dem Eigenlichte des Erkenntnisvermögens gewonnenen Verständnis der ganzen historischen und vernünftigen Entwicklung läuft die Kritik in den Hafen sicherer Forschung, genau wie es mit der Alchemie und Astrologie schon geschehen war und wie Kant es selbst behauptet, der kein Scharlatan und in seinen Versprechungen wahrhaft gewesen ist.

Wendet der orthodoxe Kantianer aber den Blick modernen Freidenkern zu, so enthüllen sich ihm alle Blößen — und hier verlasse ich mich auf sie selbst. Diese Mängel gestehen sie sich selbst

im engen Kämmerlein; sie sind nur von einem Weihrauch betäubt, der sich bei leichter Feder und „allgemeiner Duldsamkeit" gar nicht abwehren läßt. Innerlich sicher sind sie in keinem Punkte, ein Verdienst aber ist das nicht. Sie merken nicht, daß Klarheit möglich ist, wenn man sicher weiß, wo man steht, und wohin man will. Dann fallen so viele müßige Fragen weg, als ihrer heute im Schwange sind. Wie bald möchten die kritischen Einwürfe der Freidenker verstummen, wenn sie nur einmal über solche Wirkungen der Orthodoxie zur Klarheit kämen. An wenigen noch so vorsichtig gesetzten Worten über Kant läßt sich meistens schon erkennen, wes Geistes Kinder diese Worte sind. Der Kantische Horizont umspannt alle möglichen Richtungen der Philosophie und teilt sich dem aufmerksamen Schüler mit. Vorläufig freilich muß der beschränkte Orthodoxe sich gefallen lassen, daß die zügellose Freiheit und eingebildete Weitsicht über ihn zu Gericht sitzt.

Von kritischen Freidenkern ist mir ein kleines Verdienst zugebilligt worden: die Neuherausgabe der Marginalien und Register zur Kritik der reinen Vernunft von G. S. A. Mellin. Allein dem so schnell fertigen Urteil ist dabei ein kleines, aber wohlverdientes, leicht vorherzusehendes Mißgeschick widerfahren. Der Wert dieses lange genug von oben herab beurteilten und nicht nach Verdienst gewürdigten Schriftstellers hätte von mir nicht erkannt werden können, wenn ich nicht unabhängig von ihm und frei von den modernen Interpretationskünsten in den wahren Sinn des Königsberger Philosophen einzudringen versucht hätte. Bei der Herausgabe wurde das besonders betont. Mit einem Schlage war dieser Wert Mellins auch anderen klar geworden. Das hätte den Verfasser erfreuen und ermutigen können. Was aber kannten die gestrengen Richter meiner Arbeit von Mellin? Aus einigen Kritiken war zu entnehmen: Nichts als was jenes Büchlein ihnen bot. Welche Unvorsichtigkeit also, über unkritische Kant-Orthodoxie in demselben Atem abzusprechen, mit dem man Mellin aufs höchste pries! Man lobt Kant und tadelt ihn noch öfters, ohne ihn zu kennen; hier haben wir einen noch wunderbareren Fall.

Derselbe Mann wird verherrlicht und zugleich unbewußterweise aufs schärfste verdammt. Denn Mellin war, in den Worten der Freidenker zu sprechen, so ungefähr der orthodoxeste Kantianer, der

außer dem Begründer kritischer Lehre existiert hat. Wie aber hätte mir ohne jene geschmähte Orthodoxie der Gedanke der Herausgabe kommen können? Man lobt die Wirkung und verachtet den Grund. Mellin zeichnet sich durch Treue der Darstellung aus, aber sie allein war es nicht, was mir aus seinen Schriften entgegenkam. Freie, selbständige Schritte haben ihn, der Kants lebendiges Wort nie gehört hat, zum Verständnis, damit aber auch zur Einsicht geführt. Wären die eigenen Gedanken nicht ähnliche Wege gegangen, so hätte ich Kant so wenig als Mellin würdigen können. Ich kann nicht leugnen, daß ich von Mellins Erscheinen eine innere Einkehr und kleine Beschämung moderner Kantforschung und Kantkritik erwartet hatte.

Wie ganz anders der Erfolg! Derselbe Mellin, ein leuchtendes Beispiel deutscher Gründlichkeit, den ich als Zeugen aufrief, wurde mir als Muster vorgehalten. Ich verteidigte Kant gegen den Tadel der Rechthaberei und Unbescheidenheit, und ein unbefugtes Gericht wies mich auf seine Bescheidenheit hin. Gewiß, an Schärfe und Entschiedenheit mag weder mein Vorwort noch die Begleitschrift zu den Marginalien zu wünschen übrig lassen; aber die Bestimmtheit meines Urteils war erarbeitet und eben deshalb in dem Geiste beider Männer. Wer kannte Mellin so weit, daß er mich zu ihm in einen Gegensatz bringen konnte? Nimmer hätte ich es wagen dürfen, meine Schrift der Mellins beizugesellen, wenn ich hier nicht sicher war. Ich habe Klage im Namen beider Männer erhoben; ich gab Beispiele eines Urteils und einer Verblendung, die nicht wegzuleugnen sind. Wie die Katze um den heißen Brei vorsichtig herumgeht, so ließ man Anklage Anklage sein, aber man fand einen Angriffspunkt: den Ton.

Über die „schlaue Höflichkeit", die „allen alles gibt, um von allen alles wiederzuerhalten", hat sich einst Lessing geäußert. Diese Widerwärtigkeit mache ich nicht mit. Kantische Lehre zu verhöhnen, ihr „müßiges" Spiel dem Spotte preiszugeben, das ist „kritisch" und „sympathisch". Eine ernste Verwahrung dagegen paßt nicht in unseren heutigen Gottesfrieden. Sollte das Gefühl für das Recht und die Pflicht erstorben sein, für den Ruf des Verstorbenen, für die Wahrheit, die man als solche erkannt hat, einzutreten, gegen wen es auch sei? Ist es statthaft, mit affektierter Kenntnis Kantischer Lehre und Persönlich-

keit die Arbeit eines Mannes zu verkleinern, zu dem man emporzuschauen und von dem man zu lernen hat? Ist nicht die Kantische Überzeugungstreue selbst „verdächtigt" worden? Mein Ton war ernst und eindringlich, wie es die Sache verlangt, vor Autoritäten hält er nicht still. Beide Richter der Kantstudien sehen immer nur nach einer Seite, sie klagen über den „scharfen Angriff", über die „Antithese" und erinnern dadurch an die geistreiche Klage über das Tribunal, bei dem „leider so viele Prozesse verloren werden". Und doch läßt sich mein „Ton" mit dem gegenüber Kant angeschlagenen nicht vergleichen. Bei erzwungener Mäßigung habe ich meine innere Empörung gar nicht zu vollem Ausdruck gebracht. Wie berechtigt sie war, beweist das Spiel, das mit Mellin soeben beginnt.

In Kants Person hineinzuphantasieren, was beliebt, ist üblich, und man ist daran gewöhnt. Nunmehr teilt auch Mellin dasselbe Geschick. Herr Professor Raoul Richter hat prima vista bei Mellin einen „diplomatischen Charakterzug" entdeckt. Er hatte noch nicht die Zeit, die Marginalien zu prüfen, geschweige sonstige Schriften Mellins gründlich zu studieren, aber in seine Seele hat er schon einen tiefen Blick getan. Mellin sagt von sich im Vorwort der Marginalien: „Ich tue bei dieser Schrift gern auf jedes Verdienst Verzicht und eigne mir nur das zu, die kritische Philosophie verstanden, von allen Widersprüchen frei und vollkommen konsequent gefunden zu haben." Wie konnte Herr Richter einen offenbar so unkritischen Mann loben? Sehr einfach: Mellins Diplomatie räumt „geschickt (!) alle Steine des Anstoßes aus dem Wege", wie es in „einem Abriß" mit Recht geschieht, „welcher zunächst doch nur zum Verständnis, nicht zur Kritik anleiten will". Als ob man sich gar nicht mehr vorstellen könnte, das jemand Kantische Wahrheit auch einsehen kann! Welch feiner diplomatischer Unterschied: eine Seele bekennt die Wahrheit zum Verständnis, die andere reserviert sich die Kritik. Daß eine ähnliche „Apologie" Kantischer Lehre von meiner Seite Kants Sache „verdächtigen" könne, ist angesichts des Urteils über Mellin begreiflich; das stand übrigens schon a priori fest. Indessen freue ich mich, daß man bei mir Diplomatie nicht gefunden hat [1]), nur

1) Natürlich ist mir nichts „geschenkt" worden. So schreibt Professor Richter wörtlich über meine Anerkennung der Antinomien: „Daß Kant z. B. die

lege ich Verwahrung auch hinsichtlich Mellins ein. In dem Nachrufe dieses Mannes sagen seine Amtsgenossen, die ihn wohl besser kennen mochten als Herr Richter: „Er verband mit dem regsten Eifer für Wahrheit und Recht ein Wohlwollen und eine Kindlichkeit des Sinnes, welche unsere Hochachtung und Liebe in gleichem Maße gewannen ...“ Jenes zweideutige Lob des modernen Seelenkundigen läßt sich nur mit der völligen Unklarheit des Kritikers, die sich von Klarheit bei anderen keinen Begriff mehr machen kann, und mit den Vorbildern entschuldigen, nach deren Muster hier mit „intimer“ Vertrautheit bis auf Kleinigkeiten gearbeitet wird.

Nun ein Wort über die Kritik, die von Herrn Richter an mir geübt wird. Ich trete hundertjährigen Mißverständnissen und Vorurteilen auf Grund vieljähriger Arbeit und ernsten Nachdenkens entgegen; da hat Herr Richter nach so kurzer Zeit auch nicht die mindeste Befugnis, in der Sache selbst irgendwelche Stellung zu nehmen. Mag er seiner Antipathie — wenn das seine Leser interessiert — Ausdruck geben, wie er es getan hat, sie ist so viel wert, wie sein Lob oder sein Tadel. Ich „verdächtige“ seine Einsicht nicht, sondern ich weiß, daß sie nicht besteht. Wer mit dem Begriffe des Apriori noch ringt, die Kantische Ableitung der Kategorien noch nicht verstanden, mit dem Schematismus nicht den mindesten Sinn verbunden hat, der kann nicht das große Wort gegenüber einem anderen führen, der in diesen Fragen zur Klarheit fortgeschritten ist. Er hat sich noch einige Zeit zu gedulden. Dem Kritiker ist völlig unklar geblieben, daß die skeptischen Be-

---

Endlichkeit des Raumes unfolgerichtig und verfrüht (!) mit Hilfe des erkenntnistheoretischen Idealismus beweist, wird einfach verschwiegen.“ Wie viel Unsinn mag ich auf dieselbe Weise „verschwiegen“ haben! Bei Mellin sieht der Kritiker analog bei dem Beweise der Thesis der ersten Antinomie ein Beispiel der „diplomatischen Kunst“, das der „Kantkenner“ unschwer entdecken könne. Das grenzt ans Pathologische:

Though this be madness, yet there is method in it.

Will Herr Professor Richter seine Behauptung in einer Zeitschrift begründen, die dem Gegner das Wort gibt, so will ich hiermit mich verpflichten, ihm den vollkommenen Nonsens seiner Behauptung und seiner Insinuationen hinsichtlich meiner, Mellins und Kants nachzuweisen. Sollte aber wirklich unter den Lesern der Kantstudien niemand sein, der solchen Widersinn klar einsähe?

denken gegen Mathematik und Physik so sinnlos sind, daß beide Wissenschaften trotz der nichteuklidischen, empirisch demonstrierbaren Geometrie und der famosen „wahrscheinlichen Kausalität" in ihrer Arbeit unbeirrt geblieben sind bis auf den heutigen Tag. Meine Schuld ist es doch nicht, daß ein moderner Lehrer der Philosophie noch nicht darüber nachgedacht hat, daß jene skeptischen Bedenken jede Grundlage für die Erkenntnislehre unmöglich machen würden und daß man nicht mehr imstande wäre, den metaphysischen, transzendentalen Gebrauch des Verstandes durch den vernünftigen, erfolgreichen empirischen zu kritisieren. Herr Richter scheint von mir vorauszusetzen, daß ich in jener Begleitschrift die Verpflichtung auf mich genommen hätte, seine Unklarheit mit einem Schlage zu heben. Ich wollte die Wege zum gründlichen Studium Kants ebnen, zu dieser Arbeit auffordern, und wenn er diesen Anspruch einmal bis zu völliger, vor sich selbst bestehender Klarheit erfüllt hat, so kann er die Zuverlässigkeit in meiner Darstellung und in meinen Behauptungen prüfen. Dann wird er auch vollständige Begründung sehen, wo er sie jetzt vermißt. Einige Zeit Arbeit und Geduld, und er wird die ihm vorläufig etwas gewaltsam erscheinende Reziprokabilität des ontologischen und kosmologischen Beweises, die Beweise der Antinomien, für die Kant sich einst feierlich verbürgte, ebenso verstehen wie den „springenden Punkt" in der Kantischen Freiheitslehre. Er sucht ihn da, wo er nicht zu finden ist. Ich will mich dann gern von ihm belehren und auch tadeln lassen. Vorerst müssen aber die Phantasien geschwunden sein, nach denen Kant in seiner Ethik und Religionsphilosophie sein eigenes Verbot in der Vernunftkritik nicht eingehalten hätte. Ich versichere oder bekenne — wie er will —, daß mir dieser widerspruchslose Zusammenhang klar ist. Er glaubt mir nicht und verhält sich, wie es scheint, auch den Beteuerungen Kants gegenüber skeptisch. Was ist da billiger, als der Anspruch eigener gründlicher Prüfung, zu der ihn nunmehr G. S. A. Mellin sicherlich ermutigen wird, wenn er ihn einmal vom Verdacht diplomatischer Maximen frei in dem Werte erkannt hat, der ihm zukommt. Vorläufig hat sich der Kritiker, der mir Unbescheidenheit vorwirft, über eine Arbeit erhoben, die er nicht versteht und deren Mühen er gar nicht schätzen kann, und über einen Gegner, dem der Hochmut fernliegt, ohne Verständnis und lediglich im Vertrauen

auf eine gewisse historische Wortkenntnis und historisch gelernte sinnlose Einwürfe zu kritisieren. Allmählich gewöhnt man sich daran, in der verkehrten Welt zu leben, in der sich die Kantkritik nun so lange bewegt. Nichts kann meine scharfen „Angriffe" gegen Verblendung und Selbstüberschätzung so rechtfertigen, als die Kritik, die Herr Professor Raoul Richter in einem Blatte an mir üben durfte, das den Namen Kants im Schilde führt. Während ich mit allem Ernste einer Revision des Urteils das Wort rede, werden mir voreilige, zum Teil sinnlose Bedenken der ersten Instanz von neuem vorgeritten. So leichtfertig aber arbeitet ein Schüler Kants nicht, daß er nicht einmal auf völlig nichtssagende Einwürfe gerüstet wäre. Auf wie geartete Leser rechnet eine solche „Kritik", die mit aller „diplomatischen" Kunst jedes Eingehen ins Detail vermeidet und schließlich in wahrer Bedeutung lauten müßte: „Weil ich mich in der Kantischen Kritik noch nicht zurechtzufinden weiß, so ist es mir von vornherein verdächtig, wenn ein anderer ohne diplomatische Hintertüren für die Kantischen Grundlagen eintritt [1])."

Mellin wird in den Kantstudien belobt. Dieser Mann erklärt die kritische Philosophie für widerspruchsfrei und — man achte auf die Worte — er will nicht bloß „eine historische, sondern eine Vernunfterkenntnis dieser Lehre" befördern. Seitdem haben die Forscher die Kritik der reinen Vernunft voller Widersprüche, in ihrem Verhältnis zu anderen Teilen der Philosophie nichts als Inkonsequenzen gefunden. Professor Vaihinger mag für diese Ent-

1) Alles hier Gesagte gilt auch für die in allgemeinsten, sachlich diplomatischen Redewendungen sich bewegende, inzwischen an meiner Schrift „Kantkritik oder Kantstudium?" von Herrn Richter geübte „Kritik". — Seit dem ersten Abdruck dieses Aufsatzes hat derselbe Rezensent an derselben Stelle auch über meine Herausgabe des zweiten Teiles der Mellinschen Marginalien berichtet. Beim ersten wurde mir vorgeworfen, daß ich mich nicht über den Kantischen Text erhebe, beim zweiten, daß ich mich „nicht in den Grenzen Mellinscher Naivität" halte und frei konstruiere. Ich zweifle gar nicht daran, daß sich ein moderner Psycholog mit dem Nachweis findet, daß Diplomatie und Naivität sich leicht miteinander vereinigen, auch in einer Person. Vielleicht ist es bei meinem Rezensenten der Fall. Mellin aber sollte er aus dem Spiele lassen, von dessen Persönlichkeit kann er keinen Begriff haben. Von mir behauptet er ferner, daß ich „die unbedingte Unterwerfung unter die Autorität" Kants forderte. Der Leser weiß, daß es nicht wahr ist.

deckungen einmal als Gewährsmann stehen. Auf wessen Seite ist nun die wahre kritische Einsicht, beim orthodoxen Kantianer oder beim kritischen Freidenker? Mellin hatte die Kritik verstanden, Herrn Vaihinger habe ich auf seinen eigenen Wunsch im Archiv für systematische Philosophie nachgewiesen, daß ihm das Verständnis Kantischer Grundbegriffe abgeht. Er hat als Mensch, als Lehrer, als Philosoph, als Redakteur der Kantstudien die Pflicht, die von ihm selbst veranlaßte Kritik zu widerlegen, mit dem Vorwurf der Orthodoxie entschlüpft er nicht. Indessen tastet Vaihinger, ein Vertreter moderner „Kantkritik", noch heute nach den Grundbegriffen; er selbst hat unlängst (neben manch anderem, das ebenso beweiskräftig ist) geschrieben: „Ich will ... Kants Lehre von den Gedankendingen erörtern. Es ist das ein meines Wissens ganz vernachlässigtes Thema." Das ist ein historischer Fehler, auch wenn Vaihinger die Geschichte der Kantkritik mit sich selbst anfangen läßt. Er hat über diese Gedankendinge selbst, ohne es zu merken, dicke Bände geschrieben, und sein Vorgänger im Amte Jakob, der trotz wenig schmeichelhafter Prädikate der Xenien ein wackerer, einsichtsvoller Kantianer war, hätte ihm Aufschlüsse, die er zu vermissen scheint, geben können. Vaihinger sagt mit jenen Worten nicht mehr und nicht weniger als: „Die Kritik der reinen Vernunft ist ein bis jetzt meines Wissens ganz vernachlässigtes Thema." Dieses von Vaihinger erklärte Buch behandelt wahrlich nicht mehr als die Frage: „Können wir von Gedankendingen Erkenntnis behaupten?" Die Ästhetik zeigt, daß nur Sinnendinge gegeben sein können, und gibt eine negative Lehre von den Gedankendingen; die Analytik zeigt, daß man sie mit Recht denken, aber nicht erkennen kann; die Dialektik löst das Scheinwissen von Gedankendingen auf, das in der Verkennung der Idee (rationale Psychologie und Theologie) und der Erscheinungen (Antinomie) seinen Grund hat. Über Dinge an sich ist nun wohl genug gestritten und geschrieben, aber noch nicht nachgedacht worden, sonst hätte man dessen doch wohl innewerden müssen. Jenes unfreiwillige Zugeständnis Vaihingers erklärt also nicht mehr und nicht weniger als den „Bankerott" der Kantkritik, Kantforschung und Kanterklärung, gegen die ich mich zu richten verpflichtet halte. Es erledigt sich damit zugleich die von einem Kritiker an mich gerichtete Frage: War denn angesichts des Vaihingerschen Kommentars

die Neuherausgabe Mellins notwendig? Da Kant gleichsam als Partei auszuschalten ist, so stellen wir hinsichtlich der Vernunftkritik und ihrer Widersprüche die Alternative fest: Mellin oder Vaihinger, wo wir den letzten Namen als einen Typus gedacht wissen möchten, um ihn nicht zum Sündenbock zu machen.

Die Kantkritik muß aus den Tatsachen Lehre ziehen, so schwer es ihr ankommen mag. Auch dem diplomatischen Geschick des Herrn Raoul Richter wird es nicht gelingen, die Kluft zu überbrücken: Ein widerspruchsfreies Buch nach dem „Bekenntnisse" und der verständnisvollen Arbeit Mellins, das genialste aber widerspruchsvollste Buch, das existiert, nach der Kritik Vaihingers. Selbst ein freidenkender erhabener Geist wird mit dem Probleme seine Not haben. Wir hören schon die milde besänftigenden Worte: die Wahrheit liegt in der Mitte. Und das bestreiten wir mit dem Rechte der eigenen Arbeit, die „die Sache von Grund aus" wirklich untersucht hat.

Wie kommt es denn, daß hundert Jahre in Mellin nicht mehr als einen fleißigen und zuverlässigen Kommentator gesehen haben, wie erklärt es sich, daß der Hinweis auf den Wert seiner Werke (und selbst auf das Druckfehlerverzeichnis zur Kritik, das unter den Augen Kants eine ganz andere Bedeutung hatte als moderne Textkritik) von jemandem ausgehen mußte, der sich weder der historischen Behandlung Kants noch der Kantphilologie berühmen kann? Sollte in dieser Tatsache der Irrtum des verkehrten Wegs nicht klar und deutlich zutage treten, zugleich aber der Hinweis auf den zwar mühsameren, aber doch näheren und sichereren Pfad gegeben sein? „Dies ist der sicherste Weg", hatte Mellin von dem direkten gründlichen Studium Kants gesagt, „weil man auf ihm nie in Gefahr ist, irregeführt zu werden; es ist der kürzeste, weil der Forscher auf demselben nie durch eine unrichtige Vorstellung, einen mangelhaften Beweis oder eine Lücke im System aufgehalten wird, auch nie eine Reihe falscher Vorstellungen, die ihm Zeit und Anstrengungen gekostet haben, in der Folge wieder verwerfen und mit anderen verwechseln darf." Sieht Herr Richter vielleicht, nach welcher Richtung diese Worte gewandt sind?

In Königsberg war Mellin einst als ein Mann geschätzt, der den Platz an der Seite des illustren Lehrers sich erworben hatte.

Sein Bild, sagt Wasianski, werde als „ein würdiges Seitenstück" zum Kantischen „im Tempel der Verdienste und des Ruhms der spätesten Nachwelt zur Verehrung aufgestellt noch dann glänzen, wenn das Schimmerlicht der Afterphilosophen längst erloschen sein dürfte". Hat die mit Weihrauch nicht geizende, so einsichtslos wie ihre Zeit urteilende Geschichte die Arbeit des fleißigen, selbständigen, unbeirrbaren Denkers neben dem unlauteren Wettbewerb dreister Erschleichungen, eitler Wahngebilde nach Gebühr gewürdigt? Sollten die erhabenen Verächter der Kant-Orthodoxie einst aus ihren Irrtümern erwachen, so wird die Lebensarbeit des getreuen „Streiters für Wahrheit und Recht" ihnen die Schamröte in die Wangen treiben. Kärrnerarbeit war es trotz der Xenien nicht, die sich des Gedankenreichtums Immanuel Kants bemächtigen, ihn in der eigenen Persönlichkeit zu wahrhaftem Besitz verschmelzen und die gewonnene Vernunfteinheit gegen Scheinkritik und Gaukelei verteidigen konnte.

Bild und Lehre des großen Mannes drohen heute im Nebel willkürlicher Meinungen zu verschwimmen. Daher ist es ein nicht genug zu preisendes Glück, daß Kants über den Parteien stehendes Urteil hinsichtlich Mellins aufbehalten ist. Niemand kann das Verständnis Kantischer Lehre dem anderen bezeugen, wenn er es nicht selbst besitzt, und unser heutiger Begriff des „Kantkenners" braucht keinem Menschen zu imponieren. Ein jeder hat *seinen eigenen* Kant und ein jeder hat den *wahren*. Kant, so heißt es in dem Nachrufe Mellins, bezeichnete ihn als denjenigen, „*der seinen Sinn am tiefsten durchdrungen und am klärsten dargestellt habe*". Solch klassisches Zeugnis fegt alle Tastversuche des 19. Jahrhunderts fort, so das mit notwendiger Konsequenz wird gelten müssen, was von mir ausgesprochen worden ist: „In Mellins Urteil liegt übrigens eine Zustimmung vor, die sich auf volles Verständnis gründet; sie ist also wertvoller als jede moderne Kritik, solange man noch von ‚dunklen' Kapiteln des Buches redet." Ohne jenes Kantische Urteil zu kennen, hatte ich von Mellins Enzyklopädie geschrieben: „Ich kenne, was das Verständnis der Vernunftkritik angeht, kein nachkantisches Werk, das sich mit jenem Wörterbuche vergleichen ließe." Zwar gibt es heute Philosophen, die Kant „besser verstehen, als er sich selber verstand", aber sie stören meine Freude und Genugtuung über jene authentische Bestätigung nicht, daß ich in der

kritischen Philosophie den richtigen Weg gefunden hatte. Dazu gehörte allerdings eine gewisse „Einseitigkeit", die unbeirrt von der blendenden Vielseitigkeit sinnloser Kritik den einzigen Weg fand, der möglich ist. So unbescheiden es wäre, das eigene Urteil mit dem Gewicht des Kantischen zu vergleichen, so herrscht hier nicht etwa bloß ein glücklicher Zufall vor. Denn Mellin fehlt alles das, was heute dem Urteil der philosophischen Kritik gefällig und der Lobpreisung wert erscheint. Begreiflich ist, daß die an sich zweckmäßige Form des Lexikons der Arbeit Mellins namentlich bei den geistreichen Erkenntnislehrern geschadet haben mag, die in einer darstellenden Wiedergabe Kants einen Mangel erblicken. Sie wollen immer durch allerhand Arabesken unterhalten, aber nicht schulgemäß belehrt sein. Vielleicht schreckt auch das nach technischem, nicht natürlichem Prinzip angeordnete System ab, dessen Einheitlichkeit und Konsequenz schwer zu prüfen ist. Hier belohnt sich das Studium. Schon an wenigen Artikeln erkennt der orthodoxe Kantianer gewisse Freimaurerzeichen gemeinsamer Arbeit.

Hoffentlich macht auch ein Kritiker, wie Herr Richter, einmal den Übergang von der Lobpreisung Mellins zu der Wiederholung dieser Arbeit. Sie wird ihm und vielen seiner Gesinnungsgenossen über die „methodologischen" Schwierigkeiten des Apriori, d. h. der Vorbereitung auf das Thema der Kritik hinweghelfen, durch die unser „kritisches" Zeitalter sich völlig unnütz die Wege versperrt hat. Sieht er dann, daß Mellin es sich ebenso leicht und bequem macht, als ich, vielleicht gar mit ähnlichen Beispielen, so wird er bemerken, daß ich Schwierigkeiten nicht „hinwegzudisputieren" habe, die bei klarer Einsicht in das Problem nicht mehr vorhanden sind. Wer den Kausalsatz einmal a priori eingesehen hat, der weiß wahrlich nicht mehr als „jedermann *denkt*, wenn ihm eine Fensterscheibe zerbrochen oder ein Hausrat verschwunden war". Er erfährt über jenen Satz nicht mehr, wenn er weiß, wo, wann und wie alle Fensterscheiben der Welt zerbrochen sind. Die Menschen — und selbst Herr Richter — haben wirklich mehr Einsicht, als sie es sich zuzugestehen wagen. Vergebliches Mühen, ein Meer (die Erfahrung durch Induktion) auszuschöpfen, um den eigenen Verstand zu prüfen, den ein jeglicher immer schon mitbringt. Wenn Herr Richter über das Apriori nach Kantischer

Bestimmung ins klare gekommen ist, so wird er sich über sich selbst und über die Wolken wundern, in denen es für ihn und so viele jetzt verhüllt ist. Meine Schuld ist es aber nicht, daß ihm die Tatsachen noch unbekannt sind, die Kant von seinem Leser vor allem Studium voraussetzt.

Mag der kritische Freidenker spotten und schelten, soviel er will: Wer den modernen Erscheinungen mit ihrer wenig beneidenswerten Vielseitigkeit (d. h. mit einem blinden Herumtappen nach allen Richtungen) aus dem Wege und bedächtigen Schrittes in den noch nicht schief getretenen Fußstapfen Kants gegangen ist, dem wird in den Schriften des 19. Jahrhunderts ein Kant vor die Augen treten, der mit dem Urbilde nur einige Äußerlichkeiten gemein hat. Selbst das Gewand der Terminologie ist aufs äußerste verunstaltet. Schwerlich aber kann jemand im Ernste glauben, daß all das in der Vernunftkritik steht, was vom „Stande moderner Wissenschaft" in sie hineingelesen worden ist.

Wir verweilen noch einen Moment bei der „Kärrnerarbeit" Mellins. So hat sie ein junger Berliner Rezensent genannt, dem das Amt der Kritik anvertraut war. Wenn er recht hätte, wie wollte er die fruchtlosen Mühen der Kantphilologie und Kantkritik, die auf demselben Gebiete nichts erreicht haben, charakterisieren? Man könnte auch auf die Einschätzung der nachkantischen Dogmatiker gespannt sein, vor deren Verblendung Mellin durch Einsicht geschützt war. Sicheren Blickes hatte dieser scharfe Denken die innere Wandlung erkannt, die mit der Vernunftkritik in der Philosophie sich vollzog. Wer sie verstand, war gegen dogmatische Versuche, obwohl sie den Weltruf ihrer Urheber begründeten, gefeit. Mellin hätte diese neuen Erfindungen als Schulaufgaben zur Übung des Witzes stellen können, wie er mit Leichtigkeit den wieder auftauchenden dogmatischen Widersinn bloßzudecken imstande war. Mellin war ein getreuer Arbeiter, zugleich ein hervorragend kritischer Kopf, der wahrlich die heutige so leicht erkennbare Diplomatie nicht nötig hatte. Zehn Männer seinesgleichen hätten uns die ganze Enttäuschung der widersinnigen „philosophischen" Romantik, d. h. einer Zauberei im erborgten wissenschaftlichen Talar, zugleich aber die großen Mühen erspart, die jetzt zur Wiedereinlenkung in die engen, aber sicheren kritischen Pfade aufgeboten werden müssen. Bedenken, wie sie dank der

herrschenden Verwirrung Herr Professor Raoul Richter noch heute äußern darf, wären bei vernünftiger, einheitlicher, minder „duldsamer" Schultradition in einer wissenschaftlichen Zeitschrift so wenig möglich gewesen, wie eine historisch-philologische Behandlung Kants, die sich auf ihn wie auf einen Schriftsteller fremder, toter Sprache und noch dazu auf einen von verwirrten Gedanken einrichtet.

Heute tritt neben dogmatischen Neuversuchen im positiven Sinne die ebenso verfehlte empiristische Skepsis mit dem alten Fehler, die Folge für ihren eigenen Grund zu nehmen, in die Arena. So ist es in der Erfahrungserkenntnis und in der Begründung der Moral. Jene kann sich nicht auf nur wahrscheinliche Voraussetzungen, wie sie aus besonderer Erfahrung zu schöpfen wären, gründen, die Moral aber geht nach ihrem Begriffe verloren, wo sie eudämonistisch entwickelt wird. Die Ethik kann Lust und Glückseligkeit so edel auffassen als man will, sie können nicht der Grund der Moral, sondern nur die Folge sein. Verständnislosigkeit wehrt sich gegen den Kantischen Formalismus und verweist auf die bunte Mannigfaltigkeit des Lebens; sie aber legt geradezu die Pflicht auf, vom Inhalt abzusehen, wenn man in der Erscheinungen Flucht den ruhenden Pol finden möchte.

Wir haben heute keinen Begriff von Kantischer Gründlichkeit, sonst würde sich niemand über das eigene Bewußtsein der unzureichenden Kräfte hinweg an die Kritik seiner Arbeit wagen. Da mag man vielleicht einmal in die Gothaische Gelehrte Zeitung blicken. Kant fand hier jene Rezension, die er im Gegensatz zu der Garve-Feders in den Prolegomenen anerkennend und dankbar erwähnt. Woher stammt Kants Befriedigung? Was wird sich dort finden? Kein billiger Witz, kein Bonmot, kein freundschaftlich herablassender Rat, ja nicht einmal Kritik. Der Rezensent gibt eine „faßliche und unverfälschte" Darstellung Kantischer Gedanken und macht keine Musik dazu. Solche Zurückhaltung entspricht heute mehr als damals den Verpflichtungen der Wahrhaftigkeit.

Wenn in Kants Zeit Männer von hervorragender Bedeutung ihr Urteil mangels Verständnisses weise zurückhielten, so kann die bloße Lust des 19. Jahrhunderts nicht rechtfertigen, daß ein jeder „Kritiker" sich für verpflichtet hält, von oben herab zu richten, wo alle Bedingungen des Verständnisses sich verringert haben. Jene

Zurückhaltung entspricht allerdings dem modernen Zeitgeiste nicht mehr, wo man im Fluge das gern erreichen möchte, was ohne den Schweiß ernstester Arbeit einst nicht zu erringen war.

Bei Mellin wird man nichts finden als eine getreue Darstellung Kantischer Lehre. Aber dieser Mann war so kritisch, jeden ihrer Gedanken erst durchzudenken, ehe er ihn niederschrieb. Eine solche Arbeit zu beurteilen erfordert, daß man sie sich selbst zuvor einmal auferlegt hat. Hiervon hatte Mellin ein deutliches Bewußtsein, wenn er als ein Zeugnis seines Verständnisses die Marginalien selbst hinstellt. „Ohne dieses wäre es mir nicht möglich gewesen, diesen Abriß zu verfertigen und die Gründe der vornehmsten Wahrheiten so kurz als möglich anzugeben, um nicht bloß eine historische, sondern eine Vernunfterkenntnis der kritischen Philosophie zu befördern." Auch in diesen Worten ist von „Diplomatie" nichts zu entdecken. Der Freidenker wiederhole Mellins Arbeit, erst dann wird er ihm zustimmen dürfen und müssen. Dann kann sich eine wirkliche Gemeinschaft des Denkens bei den Philosophen wiederherstellen. Über Langeweile, Gleichmacherei und Einseitigkeit braucht sich niemand deshalb zu beklagen; es wird trotz gemeinsamer schulgemäßer Denkungsart noch genug belehrende Kurzweil und reichlicher Stoff für Kontroversen und für die Diskussion übrig bleiben, auch wenn nicht mehr auf dem „kollerichtem" Pferde geritten wird.

Wir haben heute hinsichtlich Kants zwei Devisen: „Zurück auf Kant", „Weiterbau auf Kant". Beide setzen voraus, daß sich bei Kant Wahrheit finden werde. Was aber begreift man heute alles unter dem Namen des Kantianers? Wir haben ihn von allen Schattierungen; sie alle erkennen „Grundwahrheiten" bei Kant an, und doch gibt es ihrer, die den Begriff des Dings an sich verspotten und diesen unausweichlichen Gedanken verleugnen, und wiederum andere, die das Ding an sich gern erkennen möchten. Zwischen diesen beiden, die „Grenzbestimmung" mißverstehenden Extremen liegen nun alle erdenkbaren Richtungen der Philosophie und an einer Stelle inmitten eindeutig und fest die Kantische Lehre. Sie verträgt es nicht, wenn sie Wahrheit enthält, daß man nach links oder rechts sich wendet. Das führt dann wieder in den alten dogmatischen Irrtum und Streit zurück. Er war eine Folge dogmatischen Philosophierens und fällt weg, wenn mit Kant der

Grund einer eklatanten Täuschung eingesehen wird, der man in der Physik und Mathematik nicht, wohl aber in der Metaphysik ausgesetzt ist.

Als der Lorbeer des Meisters die Jünger verführte, aus dem Dogmatismus wieder alle Truggebilde hervorzulangen, die von der Kritik verscheucht werden sollten, ist Mellin der nüchternen Wahrheit treu geblieben. Sein Verhalten gegen Reinhold und Fichte kann lehren, daß der orthodoxe Kantianer nicht bloß Kant darzustellen, sondern auch mit ruhiger Klarheit der Verblendung entgegenzutreten vermochte, die ein Unsegen für die Philosophie des 19. Jahrhunderts und vielleicht auch für die kulturelle Entwicklung Deutschlands geworden ist. Sie hat mit müßigem Spiel Kräfte gebunden, die besseren Zwecken sich hätten widmen, nützlichere Arbeit wohl hätten leisten können. Die letzten „Invaliden-Wachen" der leeren Gebäude gingen ohne Ablösung dahin. „Leben" kann in sie nicht wieder einziehen. Die philosophische Indifferenz aber, die jene Enttäuschung im Gefolge führte, hat Fragen in das Gebiet der Einzelwissenschaften hinübergespielt, die hier nur verwirren und sie mit Kämpfen überziehen, die Kantische Philosophie einst zu schlichten hoffte. Heute drängt das philosophische Bedürfnis, von vorne anzufangen, und der Anblick der Literatur zeigt Jugenderscheinungen einer Wissenschaft, deren hohe Kultur in Wahn und Verblendung verloren ging [1]).

Klar und einleuchtend schrieb Mellin einst gegen Fichte, der auch das Empirische aus dem Selbstbewußtsein entspringen lassen wollte: „Wie Vorstellungen vermittelst der Affektion der Sinnlichkeit entspringen, ist eine Frage, mit der wir an der Grenze alles Wissens stehen, und die sich nicht weiter beantworten läßt. Kant hat unwiderleglich gezeigt, wie die reinen Vorstellungen aus dem Vorstellungsvermögen selbst entspringen müssen. Weiter kann aber auch keine Metaphysik kommen, sie würde sonst transzendent werden und zu einer schwärmerischen intellektuellen Anschauung ihre Zuflucht nehmen müssen, deren Realität sie aber nie beweisen und daher auch nichts durch sie erklären kann. Wie empirische Vorstellungen

1) Die Wissenschaft hat nicht einmal verhindern können, daß der Spiritismus wieder zum „Leben" gekommen ist. Sie hätte niemals von Erscheinungen Notiz nehmen dürfen, die auf den Vorsichtsmaßregeln der Taschenspielerkunst beruhen und einer ganz anderen Instanz verfallen sind.

entspringen, woher ursprünglich die Affektionen unserer Vorstellungsfähigkeit rühren, das wissen wir nicht und können wir nicht wissen, weil wir sonst durch Vorstellungen den Ursprung der Vorstellungen, d. i. dessen, was doch vor der Vorstellung und noch nicht Vorstellung ist, würden erklären wollen, welches ein Zirkel ist. Wie das Mannigfaltige für die Anschauung durch die Affektion unserer Sinnlichkeit gegeben wird, oder der transzendentale Grund dieser Affektion, muß ewig unerforschlich bleiben." In ähnlich klarer Weise schrieb der orthodoxe Kantianer gegen Reinhold, der seine Verdienste um die Königsberger Lehre wieder wettgemacht hatte. Mit der Auffindung seines obersten Prinzips, des „Einen, was not ist", war er trotz aller sonstigen Klarheit wieder dem Dogmatismus anheimgefallen, der immer mit obersten Prinzipien anfängt.

Ich habe mich in diesem Aufsatze gegen eine Kritik erwehrt, die weder gerecht noch begründet war. Aus den Ausführungen, die polemisch sein mußten, wird der Leser dennoch die Überzeugung gewinnen, daß es dem Verfasser zunächst um eine Sache und nicht um die eigene Person zu tun ist. Jene Versuche, die sich der gerechten Würdigung Kants entgegenstellen, werden und sie dürfen keinen Erfolg haben. Aus dem Leserkreise der Kantstudien selbst ist mir der Wunsch zugegangen, einmal über „kritische Freidenker" mich zu äußern. Es gibt nichts Neues unter der Sonne. Sind jene Vorwürfe der Orthodoxie nicht neu, so sind es auch die Streitigkeiten um Kantische Probleme nicht. Aber dieser Streit muß einmal zu einem Abschluß kommen, denn ohne Aussicht auf ein Ende ist er noch sinnloser als die Kämpfe der Metaphysik selbst. Mellin hat einst manche Lanze für Gedanken gebrochen, die er als wahr einsah; er selbst soll hier die Verteidigung des orthodoxen Kantianers beschließen. Da wird ihm das Gehör nicht zu versagen sein, wo er — freilich auf Kosten seiner Überzeugungen — gelobt wurde. Gegen Reinhold, Fichte und andere sich wendend sagt Mellin: „Die Stifter und Anhänger dieser Schulen haben zwar die Verteidiger des Kritizismus oft genug mit dem Namen der strengen Kantianer, das soll heißen, solcher, die auf die Worte ihres Meisters geschworen haben, bezeichnet und verlacht; allein sie haben nicht bedacht, daß der echte Kritizismus ein durchgängig fest zu-

sammenhängendes und organisches Ganze liefert, das in der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens selbst gegründete und unveränderliche System aller reinen philosophischen Erkenntnis und daß daher der Stifter des Kritizismus, der ein Mensch ist, zwar in dem Vortrage und in der dogmatischen Ausführung des Systems gefehlt, aber in dem ganzen geschlossenen Grundriß desselben, der in der Kritik der reinen Vernunft verzeichnet ist, weder einen bedeutenden Fehler gemacht, noch eine Lücke gelassen haben kann, weil sich beides in dem gegliederten Ganzen bald entdeckt haben würde." Man erzählt von Hegel das Scherzwort: „Einer hat mich verstanden, aber er hat mich falsch verstanden." Das Wort mag erfunden sein, aber im eigentlichen Sinne ist Hegels Lehre unverständlich; man kann verstehen, was er will, und wird allenfalls auch den Weg seiner Gedanken erkennen, die auf der Täuschung beruhen, in logischen Gesetzen das Wesen der Dinge zu erkennen. Wir kennen Gedanken nicht anders, als wir uns ihrer bedienen. Von absoluten, d. h. von an sich seienden und wirkenden Gedanken haben wir keinen Begriff, kein Sterblicher kann ihn uns verschaffen. Bei Kant haben wir einen völlig anderen Fall. Mellin hat ihn nicht allein verstanden, sondern er sieht auch die Wahrheit der Lehre ein. Kant und Mellin zeugen gegenseitig füreinander. Beide waren sie milde Naturen, aber in der Vertretung ihrer Arbeit gegen die Anmaßung „kritischer Freidenker" von einer Schärfe und Entschiedenheit, die nur der vollkommen versteht, der ihre Mühen geteilt hat. Mellin tritt dafür ein, „daß die Achtung, die allen Denkern gebührt, selbst dann, wenn sie irren, nicht ferner mit Füßen getreten werde". Aber es fehlt auch ihm nicht an kräftigen Worten der Verwahrung. Im „Eifer für Recht und Wahrheit" wendet er sich gegen einen bekannten Widersacher der Kantischen Philosophie: „Es ist übrigens sehr ungerecht, wenn Schwab, weil er diese Kantischen Theorien nicht gehörig kennt, ausruft, so willkürlich und unzusammenhängend ist alles in dieser Theorie; aber es ist nicht bloß ungerecht gegen Kant, sondern beleidigend für alle, die aus Einsicht seine Theorien verstehn und sich von ihrer

ewig unumstößlichen Wahrheit überzeugt haben; es ist eines ruhigen Wahrheitsforschers, dem es bloß um Wahrheit und nicht um Rechthaberei zu tun ist, ganz unwürdig zu sagen: daß die Kantische Behauptung in der Geometrie für oberflächliche Köpfe noch einen Schein habe. Die Nachwelt wird einst in der Geschichte der Philosophie, wenn die Parteisucht nicht mehr mitsprechen wird, entscheiden, auf welcher Seite die Untersuchung oberflächlich war; traurig genug für die unterliegende Partei, wenn diese Nachwelt den Ausspruch bestätigen sollte, daß jede oberflächliche Untersuchung auch einen oberflächlichen Kopf voraussetze."

Wie die Geschichte einst richten wird? Noch hat sie nicht gesprochen. Aber die moderne Literatur war dessen gar nicht fähig. Wofern der Leser Kantische Lehre mit der Hingebung jemals studiert hat, die sie verlangt, so wird er ohne die größte Pein Phantasien nicht mehr zu lesen imstande sein, die moderne Schriften über Kant veröffentlichen durften und noch dürfen. Wenn es heute ein fruchtbares Programm in der Philosophie geben kann, so hat es so bescheiden als kritisch zu lauten: Was hat Kant in Wahrheit gelehrt? Daß aber Kants Lehre nicht bloß Wahrheit verspricht, sondern sie in eindeutiger Weise auch gibt, dafür bürgt zunächst wider alle kritischen Freidenker, wie sie auch heißen, die getreue, in die Tiefe eindringende Arbeit und das rückhaltslose, wahrhafte Bekenntnis des orthodoxen Kantianers: Georg Samuel Albert Mellin. Gelobt wurde dieser Mann nach Verdienst, es gilt, sich das Recht auf dieses Lob zu erwerben.

Kant-Orthodoxie wider Kant-Orthodoxie.

(1903/4.)

Als Echo meines in der Altpreußischen Monatsschrift vor Jahresfrist veröffentlichten Aufsatzes: Kant-Orthodoxie und kritische Freidenker" schallt aus den Preußischen Jahrbüchern (1903) ein „Schlachtruf" für die „Kant-Orthodoxie" zurück, der „streng philosophische Denker" wieder zu „geschlossener Phalanx" zusammenscharen möchte. Ein unüberwindlicher innerer Antrieb mag wohl Herrn Ferdinand Jakob Schmidt bewogen haben, Gedanken auf sein weithin sichtbares, im Lichte größter Öffentlichkeit wallendes Banner zu setzen, die im „verborgenen Winkel" Königsbergs oder in Gothaischen Schriften von mir erschienen sind. Welche Wandlung aber vollzog sich in den Preußischen Jahrbüchern, daß sie nunmehr der „Kant-Orthodoxie" ihre Pforten öffnen? Dasselbe Thema, dieselben Gedanken sind von der Redaktion im Jahre 1901 als „weniger geeignet" zurückgewiesen worden — „nach sorgfältiger Prüfung" und nach anderweiter Beratung. Nunmehr gibt sie einer Abhandlung nahezu desselben Titels Raum, die bei dem minder Kundigen die Täuschung der Doppelgängerschaft erwecken könnte. Wußte der Verfasser der „Kant-Orthodoxie", daß mein Aufsatz von der Redaktion zurückgewiesen war, wollte er den Gedanken durch Verschweigung ihres Ursprungs einen Platz in den Jahrbüchern retten? Wird mir die Frage verdacht werden: War Herr Schmidt in dieser Sache Berater der Redaktion, und welche Gründe haben zu der Ablehnung geführt?

Sei dem, wie ihm wolle. An der Veröffentlichung könnte ich meine helle Freude haben. So schnell wirken wahre Gedanken. Noch vor gar nicht langer Zeit hatte F. J. Schmidt denselben Gedanken in einer Kritik der Preußischen Jahrbücher Mangel an Sachlichkeit

gegenüber dem „positivistischen" Fr. Paulsen vorgeworfen, dessen „tapferes Eintreten für die Ehrenstellung" Kants gerühmt, jetzt wirft er dem „Positivismus" vor, daß er den Namen Kants als „Aushängeschild benutzt". Er belustigt sich über seine in „aller Nacktheit enthüllte Unwissenheit" und muß wohl den tadelnden Einwurf von damals völlig überwunden haben. Unsachliche Vorwürfe werden doch nicht dadurch „sachlich", daß man sie der von Personen vertretenen „Richtung" zuschreibt. Heute stellt F. J. Schmidt fest, daß wir noch nicht wieder bei Kant angelangt sind, damals las man bei ihm: „... wir sehen uns heute schon genötigt, in wesentlichen Punkten über ihn hinauszugehen, andere ganz zurückzuweisen." Wer steckt hinter diesem „wir", wenn Herr Schmidt heute angesichts des „Positivismus" feststellt: „Philosophie gab es einst bei uns, und sie gibt es nun nicht mehr"?

So schnelle Früchte können bitter ausfallen. Und da muß ich ein Bekenntnis gleich vorausschicken. Voreingenommenheit für Paulsens Philosophie wird Herr Schmidt bei mir nicht vermuten, aber zu allen Vorwürfen gegen seine Richtung hat der neue Bannerträger der Kant-Orthodoxie kein Recht. Paulsens Auffassung kommt Kant weit näher, und das aus dem einfachen Grunde, weil er nicht auf einem einzigen Gebiet geblieben ist. Bei Paulsen fehlt allerdings ein bestimmtes Urteil, das den Zusammenhang erfaßt hätte, aber das hat er gesehen, daß Kant mehr gewollt hat, als hinter dem Wagen der Naturwissenschaft herzulaufen. Aus ihren sicheren Geleisen ist sie durch noch so törichte Philosophie nicht leicht herauszubringen, so wenig wie die Mathematik durch die kritiklosen Theorien vom Raume alteriert werden kann. Das Bedürfnis nach philosophischer Einsicht führt Vertreter beider Wissenschaften allerdings zu einem Streite über ihre Prinzipien, der darum fruchtlos ist, weil sie die ganze Kultur der Vernunft ignorieren, die im 18. Jahrhundert schon errungen war. Nach F. J. Schmidt ist Fr. Paulsen dem „Aufklärer Kant" gerecht geworden, nicht dem „transzendentalen Kritiker". Dies von aller Aufklärung weit entfernte Lob wiederholt den Fehler, dem Paulsen anheimfiel, als er einen Konflikt zwischen dem Metaphysiker und dem Erkenntniskritiker feststellte. Kant der Aufklärer und Kant der Kritiker der Vernunft sind nicht voneinander zu trennen. Paulsen braucht nur zu erkennen, daß die

Kritik die Vollendung der Aufklärung mit sicherer Begründung bildet, so wird er auch mit Kant einig werden. Wenn er mit dem Eingeständnis seiner Irrtümer zögert, so mag er sich wohl zu neuem Studium Zeit gönnen [1]). Hätte doch Herr Schmidt das auch getan!

Die Übereinstimmung zwischen einem großen Teile der Schmidtschen Ausführungen und meinen Arbeiten ist frappant. Schon in der Anlage sehen sie sich ähnlich. Lehne ich mich gegen eine „typische" Erscheinung der philosophischen Literatur auf, so sucht und findet Herr Schmidt einen „typischen Vertreter" der Kantfreundschaft, der ein „Herold" Kantischer Lehre sein möchte, es aber in Wirklichkeit nicht ist. Wende ich mich gegen einen Lebenden, der sich verteidigen kann, so ist freilich Herrn Schmidts Beispiel ein Mann, dem der Mund geschlossen ist. Sein „Typus" trägt nun die ganze Schuld an der herrschenden Verwirrung. Seine Feder meidet den

---

1) Die Worte, vor nahezu Jahresfrist geschrieben, scheinen sich zu bestätigen. Wenigstens lesen wir von Paulsen als „Wochenspruch" in der Kantnummer der Wartburg (1904): „Die Philosophie Kants hat das Wesen des Wissens und des Glaubens richtig gefaßt. Sie steht darum ... mit der Wissenschaft und der Religion selber in Frieden und ist geschickt, zwischen ihnen Frieden zu stiften." Vor nicht langer Zeit konstatierte Paulsen bei Kant selbst noch einen inneren Konflikt, die Kritik der reinen Vernunft bot ihm den Anblick des „Palimpsests", auf dem sich verschiedene Schriften stören. Und heute?

In derselben Nummer knüpft ein Naturforscher, Reinke, an Kantische Gedanken der Kritik der Urteilskraft mit den Worten an: „Damit wird der Theismus (den ich hier im weitesten Sinne mit Einschluß eines verständigen Pantheismus verstehe) zum notwendigen Postulat einer wissenschaftlich vorurteilslosen Naturphilosophie." Aber selbst der verständigste Pantheismus verträgt sich weder mit Kant, noch mit der Vernunft überhaupt; er führt zur Mystik und zur Schwärmerei, zu Begriffen, mit denen nach Kant „den Menschen der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat". Die Naturphilosophie kann pantheistisch nichts erklären. Da moderne pantheistische Anwandlungen gewöhnlich Goethe zu Gevatter bitten, so mag er selbst sie belehren. Es heißt im West-östlichen Diwan: „Dschelâled-din Rumi findet sich unbehaglich auf dem problematischen Boden der Wirklichkeit und sucht die Rätsel der inneren und äußeren Erscheinungen auf geistige, geistreiche Weise zu lösen; daher sind seine Werke neue Rätsel, neuer Auflösungen und Kommentare bedürftig. Endlich fühlt er sich gedrungen, in die Alleinigkeitslehre zu flüchten, wodurch so viel gewonnen als verloren wird, und zuletzt das, so tröstliche als untröstliche, Zero übrigbleibt. Wie sollte nun also irgendeine Redemitteilung poetisch oder prosaisch weiter gelingen?" Bei solcher Einsicht Goethes darf der Pantheismus von ihm Unterstützung nicht erhoffen.

Ausdruck „kritische Freidenker", die „Positivisten" leisten dasselbe. Er greift eine Partei heraus, während ich mich gegen die Kantkritik überhaupt wende, weil sich die heutigen Parteien nichts vorzuwerfen haben. Und hier zeigt sich ein Unterschied.

Herr Schmidt sieht in einer Reihe „ausgezeichneter Interpretationen" der letzten Jahrzehnte den „wahren" Kant erschlossen. Wie kommt es dann, daß auch er mit einer häufig von mir gebrauchten Wendung das überlieferte „Erbe schlecht verwaltet" findet, daß auch nach ihm „das 19. Jahrhundert nicht imstande gewesen ist, die großen Intentionen des Kritizismus zur Ausführung und Weiterbildung zu bringen"?

Herr Schmidt bemerkt jetzt, wie ich vor ihm, daß mit einer einseitigen Anerkennung Kants der alte Zwiespalt immer von neuem auflebt, daß unser heutiges Herumtappen aufhören müsse, daß die Philosophie einer besonderen Schulung bedürfe, die im 19. Jahrhundert verlorengegangen sei. Kurz, Herr Schmidt findet außerordentlich vieles, was von mir nach langer selbständiger Arbeit und nach Befreiung von jedem fremden Einfluß gefunden worden ist, aber er findet seine Gedanken immer so, daß sie sich in der Fassung oder in der Kombination, in der Wahl der Epitheta um eine Nuance von dem unterscheiden, was bei mir zu lesen ist. Es würde Zeitverschwendung sein, wollte ich es durchweg feststellen, aber einige Beispiele muß ich doch geben.

Weise ich auf Kants Stellung zu Hume und seinen Gegnern hin und füge hinzu: „Heute versteht man weder Kant noch Hume, alles spielt sich ähnlich ab, nur zum Beweisen nimmt man sich gar nicht die Mühe", werfe ich Fr. Paulsen vor, daß er uns zu Hume zurückführen wolle, so führt uns das Herr Schmidt auf seine Weise aus und fügt hinzu: „So sind wir denn heute in einen Zustand geraten, wie ihn Kant durch Hume gegeben vorfand."

Heißt es bei mir: „Wo man ohne jene neue Kantische Lehre zu philosophieren beginnt, schlägt man den festen wissenschaftlichen Boden aus", so schreibt Herr Schmidt mit weniger Sinn, aber mit besserem Klang moderner Phrase vom 19. Jahrhundert: „daß es ihm nicht entscheidend zum Bewußtsein gekommen sei, daß allein die kritische Philosophie dem Geiste der neueren Wissenschaft die zuverlässigen Grundlagen zu geben vermag." Was versteht der Leser

unter den „zuverlässigen Grundlagen" des „Geistes der neueren Wissenschaft"? Ich weiß wohl, daß die Worte an einen phrasenhaften Buchtitel erinnern, wie unsere philosophischen Etiketten überhaupt immer geschmackloser und nichtssagender werden.

Im Jahre 1899 schrieb ich gegen Paulsen: „Wenn aber Einsicht möglich ist, so verpufft das Brillantfeuerwerk der anderen ‚Möglichkeiten'; sie können nur den blenden, der im Kaleidoskop der Geschichte philosophischer Probleme nicht erkennen kann, daß die verschiedenen Kombinationen der vorkantischen erkenntnistheoretischen Versuche sich notwendig in dem Kantischen Problem auflösen müssen." Dieser Gedanke ist bei mir auch sonst an verschiedenen Stellen ausgeführt, er tritt auch bei Schmidt der „positivistischen" Richtung entgegen: „Sie hat insbesondere nicht erkannt, daß mit dem kritischen Verfahren alle vorangegangenen Methoden der Philosophie tatsächlich überholt sind."

Beklage ich mich über „dickleibige Lehrbücher der Logik", so tadelt sie Herr Schmidt als „voluminös"; wo ich mit Kantischem Wort „vermessen" schreibe, da wählt er lieber den Ausdruck „verwegen", zitiere ich, daß Kant nicht „Bücher und Systeme" kritisieren will, so lesen wir nun die Sinnlosigkeit und Verkehrtheit, daß er „Sachkritik und nicht philosophische Dogmenkritik zu treiben imstande war". Was hat denn Kant anders gelehrt als Dogmenkritik? — Sage ich, daß die „unvermeidliche Reaktion (nach der Epoche Hegel) mit der von Kant beschriebenen Notwendigkeit eingetreten sei", so führt Herr Schmidt aus, daß die Rückkehr zu Kant „nicht etwa einer bloß subjektiven Neigung einzelner entsprang, sondern daß sie in der Sache selbst notwendig begründet war"; führe ich aus, daß man sich in einem leicht begreiflichen Irrtume befand, als man den Ruf ertönen ließ: „Zurück zu Kant", so knüpft auch Herr Schmidt an diesen Ruf an und erklärt uns die Irrtümer, die damals begangen worden sind. Sage ich, daß „an mehr als einer Stelle sich im öffentlichen Leben ein Mangel geltend macht", ferner, „man mache nur einmal Ernst mit der Arbeit", so schreibt Herr Schmidt: „Wie kaum je zuvor macht sich heute der Mangel philosophischer Schulung in allen Kreisen der wissenschaftlich Gebildeten geltend", und „es muß Ernst gemacht werden mit dem, was der Neukantianismus vor vierzig Jahren gewollt, aber nicht gekonnt hat."

Wende ich mich gegen Paulsen mit der Bemerkung: „Überhaupt sollte man den Sport der Sektennamen einmal zügeln ... Paulsen gibt uns eine ganze Reihe von Aspekten, in denen ihm die Kantische Lehre erschienen ist, und er dokumentiert damit nur, daß ihm die Einheitlichkeit der Gedanken entgangen ist ... Indem Kant das Kennzeichen der Apriorität auch auf die sinnlichen Bedingungen ausdehnt, schwindet eben der Gegensatz von Sensualismus und Rationalismus ... Durch Kant lösen sich alle Sekten in Wohlgefallen auf ...", so schreibt derselbe Herr Schmidt, der beständig mit solchen Sektennamen operiert (der Positivismus, Psychologismus, der Alt-, Neu- und Pseudokantianismus und ähnliche vage Begriffe finden sich bei mir nicht): „Wieviel Darstellungen gibt es nicht, die sich mühsam festzustellen anstrengen, inwieweit er (Kant) Empiriker und Skeptiker, Scholastiker und Rationalist, Idealist und Realist gewesen sei, und die nur die Hauptsache dabei im unklaren lassen, nämlich wie er alle diese Gegensätze in seiner Transzendentalphilosophie überwunden und, soweit sie Brauchbares enthielten, dadurch in ein neues Licht gestellt hat." Warum fehlt hier der wichtige Gegensatz des Sensualismus und Rationalismus?

Bei mir finden sich die Worte: „Man sieht Schriftsteller, die vor vielen Jahren schon mit ihrem Urteil über die Kritik der reinen Vernunft fix und *fertig* waren ...", an einer zweiten Stelle: „Allein dem so schnell fertigen Urteil ist dabei ein leicht vorherzusehendes *Mißgeschick* widerfahren ...", an einer dritten, daß die Gegner Kants „vielfach gestempelte Gründe und Zweifel ‚kritisch' von allen Philosophen zu borgen niemals verschmäht haben", an einer vierten: „Nur zu oft trägt der Kritiker nichts anderes als die Lücken des eigenen Verständnisses zur Schau." Bei Herrn Schmidt erscheinen diese Gedanken, nett kombiniert: „Das ist von jeher das Unglück gewesen, daß die meisten schon mit diesem alles zermalmenden Denker *fertig* zu sein glaubten, wenn sie mit einem andersher *hergeholten* Einwande seine Philosophie zu meistern sich erkühnten; aber dann traf sie in der Regel das *Mißgeschick*, daß sie ihre eigene *Unwissenheit* in aller Nacktheit enthüllten."

Herr Schmidt schreibt ferner: „Nicht auf eine äußere Aneignung der Sätze Kants kommt es an; denn die kann man sich erwerben,

ohne sie doch im mindesten zu verstehen; vielmehr muß man die Probleme einmal erst mit den Augen Kants und unter demselben Gesichtswinkel gesehen haben, ehe man an eine Änderung dieser Schauensweise denken kann." Bei mir heißt es an einer Stelle: „Kantische Worte nur zu lernen, ist wohl das eitelste Geschäft, das es gibt", an einer anderen: „Man kann sehr wohl das ganze System übersehen, ohne die Kritik auch nur entfernt verstanden zu haben. Man kann die ganze Kritik auswendig gelernt ... haben, ohne sie zu verstehen ...", an einer dritten Stelle: „Von jedem Kritiker und Verbesserer Kants ist vorauszusetzen, daß er einmal nachgedacht, was Kant ihm vordachte", an verschiedenen Stellen wird gefordert, „das Auge auf die von Kant geforderte Abstraktion einzustellen" und das Urteil so lange zurückzuhalten, als man nicht sicher ist: „die Gedanken zu beurteilen, die der Philosoph wirklich sein nennen würde". — Herr Schmidt schreibt: „Aber ist einmal ein solch höherer Zustand der Entwicklung erreicht, dann hört die unmittelbare Wirkung eines dadurch überholten Verfahrens auf, und sie behält nur noch mittelbare, d. h. historische Bedeutung." Bei mir las man: „Wo man festen Fuß gefaßt hat, da hört die Geschichte, d. h. das bloß historische Urteil, auf; das historische Interesse hat dem des tatsächlich Erkannten zu weichen." Und nicht sehr weit davon zitiere ich Kants Worte: „Man ist schon lange gewohnt, alte, abgenutzte Erkenntnisse dadurch neu aufgeputzt zu sehen, daß man sie aus ihren vormaligen Verbindungen herausnimmt, ihnen ein systematisches Kleid nach eigenem beliebigem Zuschnitt, aber unter neuen Titeln anpaßt", und das Echo ruft: „Daneben kann es nun keinen nachhaltigen Wert mehr haben, auch noch die abgeworfenen und unbrauchbar gewordenen Hüllen notdürftig vermittelst einiger neuen Flicken zu einem Flittergewande zusammenzustoppeln", nur wird noch sinnlos des Wohlklangs wegen hinzugefügt: „Es ist auch hier verfehlt, wenn man den neuen Wein in alte Schläuche gießt."

Solche Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Herr Schmidt redet durchweg auf eigene Rechnung und findet doch immer, was soeben von mir ausgesprochen war. So sieht er klar ein, daß die sonst als Weiterentwicklung Kants aufgefaßte Epoche Hegel eine Rückbildung schlimmster Art war, läßt sich aber hier herbei, auch

anderer zu gedenken. „Es ist daher mit Recht in bezug auf sie gesagt worden, daß auf Kant zurückgehen, fortschreiten heißt." Wer solches oder ähnliches gesagt hat, erfährt man nicht, wohl aber, daß es nach seiner Meinung schon Rudolf Haym in der Aufforderung, „die dogmatische Metaphysik (Hegels) ins Transzendentale umzuschreiben", deutlich ausgesprochen habe. Überaus deutlich! Diese sinnlosen Worte Hayms, die allein völlige Verständnislosigkeit für den bezeugen, der sie schrieb, wie für den, der sie zitierte, stehen mit den Phantasien auf einer Höhe, die sich mit Kants und seiner Nachfolger Stellung zum klassischen Altertum beschäftigen. Hier ist Ferdinand Jakob Schmidt relativ auf meine Arbeiten so original, wie sein Publikum naiv sein würde, wenn es sich ohne Kopfschütteln sagen ließe: die kritische Methode hat die spekulative Methode überholt, und hierin liegt der tiefste Grund, weshalb die antike Kultur in unserem höheren Bildungswesen die dominierende Stellung nicht zu behaupten vermag. Kant, so hören wir, sei „nicht in der Lage gewesen, noch habe er überhaupt den Versuch gemacht, die viel stärkeren Positionen der großen hellenischen Metaphysiker zu sprengen. Er wie seine Zeitgenossen insgesamt, hatte doch die innere Kraft der platonisch-aristotelischen Spekulation nicht zu würdigen verstanden, und daher (!) war es wenigstens nicht ausdrücklich entschieden, daß auch alle von diesem Quell (!) ausgehenden spekulativen Versuche durch seine Erkenntnispolitik[1]) überholt seien". Ein ganzer Rattenkönig von Unsinn in hochtrabenden Worten! Die kritische Methode hat sich der dogmatischen und skeptischen und allgemein der „naturalistischen", die mit bloßem Auge mehr ausrichten will als die anderen durch ihre wissenschaftlichen Hilfsmittel, entgegengestellt. Diese Methode ist selbst spekulativ. Sie konnte also die „spekulative Methode" nicht überholen, so daß jener „tiefste Grund" dahin kommt, wohin er gehört — ins Reich der Phrase. Daß Kant sich neben Aristoteles stellt, daß er Gedanken Zenos zum Abschluß und zur Einsicht brachte, daß er zwischen Plato und Epikur vermittelte, daß er trotz seiner Aufdeckung der Dialektik beständig auf die „antike Kultur" hinweist, sah Herr Schmidt freilich nicht. Jener

1) Solche Geschmacklosigkeit gilt heute als populär; wo gelegentlich Wissenschaft und Religion als „Großmächte" bezeichnet werden. Ihnen wären minder politische Vergleiche dienlicher.

Rückfall der Epigonen hat mit dem Altertum gar nichts zu tun. Übereile und Eitelkeit haben sie verleitet. Kant brachte eingesehene Wahrheit auf den Markt; eingesehene Wahrheit kann erworben werden, so daß man sie besitzt; sie wird nicht weiter entwickelt, sondern es fragt sich, was sich mit ihr leisten läßt.

Meinen Aufsatz über Kant-Orthodoxie habe ich mit einem einfachen „Programm" beschlossen. Was hat Kant in Wahrheit gelehrt? Diese selbstverständliche Frage möge man sich vorerst beantworten. Aber wir leben in dem Zeitalter „der Entwicklung", d. h. in dem alles mit Geschwindigkeit sich entwickeln muß, so daß wir bei unseren schnellen, der inneren Unsicherheit verdankten Wandlungen das eigene Schwanken, Taumeln und Herumtappen bei der Vergangenheit zu sehen glauben. Uns ist nichts leichter, als Kant von einem Ausgangspunkte, von dem wir ein paar Schlagworte kennen, zu einem Ziele hin zu entwickeln, das wir gar nicht kennen [1]).

1) Eine Probe historischer Entwicklung kommt mir in einer Vorlesung von Georg Simmel vor Augen, die an der Berliner Universität gehalten worden ist. Sie ist in dem Buche: „Kant und der Individualismus" enthalten, das zu lesen ich mir versagt habe. Simmel bringt es fertig, Kants transzendentale Apperzeption aus den historischen Bedingungen des 18. Jahrhunderts abzuleiten. Es habe sich da ein ganz neuer „Begriff der Individualität" gebildet und „von dieser Vorstellung der Individualität bilde der Begriff des Ich, der bei Kant als die Einheit unseres Denkens wie seines Gegenstandes auftritt, die philosophische Sublimierung". Das klingt alles recht hübsch, ist aber leider ungeheuerlicher Unsinn. Hat der Historiker niemals von Cartesius gehört? Es scheint, daß jeder Begriff von der Abstraktion und ihrem Wesen sich verflüchtigt hat. Was Simmel hier offenbar nicht wiederzuerkennen vermochte, was ihm aber genau so wie jedem anderen Menschen zukommt, der Gegenstände erkennen will, heißt mit anderem Worte: Verstand. — Bei solchen historischen Entwicklungen kommen seltsame Dinge vor, wo es sich um Fragen der reinen Vernunft handelt. So lesen wir auch: „Kant faßt einmal das rechtlich-sittliche Verhalten in eine Formel zusammen, die das Ideal der freien, aber gleichberechtigten, weil gleichartigen Individualitäten unvergleichlich charakterisiert: jeder solle so viel Freiheit haben, wie mit der Freiheit jedes anderen verträglich ist." Nun ist diese Konsequenz aus dem „Individualitätsbegriffe" des 18. Jahrhunderts etwas gewagt. Wenigstens erscheint sie bei Kant als ein Gedanke — Platos (Kritik der reinen Vernunft 2. Aufl. 373), der sich doch wohl aus jenem Begriffe ohne die „Hilfshypothese" einer etwa periodisch auftauchenden Vernunft oder Unvernunft — ich weiß nicht, was Herr Simmel vorzieht — schwer ableiten läßt. Man liest a. a. O. ferner: „Für Kant wäre die Idee, daß ein jeder seine besondere Wahrheit hat, ein Widerspruch und Greuel."

Wir werden uns bald die Ohren schließen müssen, damit uns das emporsprießende Gras nicht störe. Genug, bei unserem Marschall Blücher der deutschen Philosophie entwickelt sich jene einfache Frage, die ihm wohl als Feldgeschrei zu nüchtern dünkt, in den weithinschallenden „Schlachtruf": „Vom psychologistischen Positivismus über Kant zur Philosophie zurück und auf dem kritischen Wege vorwärts." Hier fehlt nur noch ein dreifach donnerndes Hurra und wir haben die „Heeresstraße" wieder erobert, auf die Kant einst führen wollte. Mit dieser martialischen Aufforderung kann natürlich der einfache Anspruch nicht wetteifern, die Nase ins Buch zu stecken und die Feder so lange niederzulegen, bis es verstanden ist. An Kantliteratur, die künstlich gezüchtet wird, geht uns gar nichts ab; jede neue Schrift aber, die ohne Verständnis ins Publikum geworfen wird, wirkt der Einsicht entgegen. Es gehört keine große Prophetengabe dazu, das Schicksal Kantischer Lehre für ein weiteres Jahrhundert vorauszusagen, wenn der bisherige Massenbetrieb fortgesetzt wird [1]). Mit dem verschwenderischen Ausgeben von Gedanken früherer Philosophen ist zu warten, bis man sie wirklich innehat. Denn daß auf jedem Blatt das Wort transzendental wiederholt wird, beweist für das Verständnis noch gar nichts.

Wie es kommt, daß Herr Schmidt in so vielen Punkten mit meinen Ausführungen übereinstimmt, mag er mit sich selbst ausmachen. Solche Übereinstimmungen kommen, wenn auch nicht in solcher Häufung, vor, auch wo unabhängig gearbeitet wird. Es kommt nicht darauf an, von wem etwas ausgesprochen wird, sondern darauf, was ausgesprochen wird. Von diesem Standpunkte könnte mir trotz der Eigenart des Falles nur lieb sein, daß die Preußischen Jahrbücher Herrn Schmidt verstatten, was sie mir nach „sorgfältiger Prüfung" versagt haben. Aber meine Arbeit sieht weder nach rechts noch links, sie treibt keine „Erkenntnispolitik"; sie erkennt keinerlei

---

Trotz Logik und Erkenntnislehre, trotz Mathematik und Physik ist es eine Errungenschaft unseres Jahrhunderts, daß sich Irrtum und Wahrheit nicht mehr unterscheiden lassen. Es ist tief traurig, daß die Jugend und das ebenso treuherzig vertrauende Publikum durch solche Vorlesungen verwirrt werden darf.

1) Jetzt wird sogar auf Kants Namen Geld gesammelt. Könnte das nicht als eine Art Schweigegeld benützt werden, voreilige Publikationen zu verhüten?

Parteicharakter in der Philosophie an; sie fordert Aufrichtigkeit, vor allem Wahrheit gegen sich selbst, damit das Spiel mit völlig unverstandenen Begriffen, das sich heute Philosophie nennt, ein Ende nimmt. Namentlich das Publikum allgemeiner Journale sollte vor vermeintlichen Popularisierungen geschützt sein, die mit unverstandenen Begriffen die natürliche Auffassung des Lesers umnebeln.

Mir ist die Täuschung sehr wohl bekannt, die mit der Anerkennung *aprioriſcher* Sätze sich vielfach einstellt — ich habe sie erst überwinden müssen —, aber diese Anerkennung war allen vorkantischen dogmatischen Rationalisten und selbst Skeptikern eigen. Damit ist man noch lange nicht bei Kant, der von dieser Tatsache *ausgeht*, ja nicht einmal bei seinen Vorgängern, bei denen wenigstens sichere Begriffe herrschten. *Sie* verfielen einer natürlichen Täuschung, aber darüber kann sich niemand mehr täuschen, ob er einen Schriftsteller verstanden hat oder nicht. Zumal, wenn er darauf gestoßen wird, daß Kant die Ausbildung seiner Zeit voraussetzt. Leicht wird beim Lesen der Kritik bemerkt, daß Kant sich auf schon vorhandene Resultate bezieht. Kant spricht von der Unmöglichkeit, Blinden einen Begriff von der Finsternis zu geben, es scheint aber auch sehr schwer, dem ans Dämmerlicht Gewöhnten die Möglichkeit der völligen Aufhellung zu zeigen.

Herr Schmidt hat die Lehre des Philosophen nicht mit „Kantischem Auge“ gesehen. Seine Entrüstung über die Positivisten fällt auf ihn selbst zurück. Ich protestiere gegen die Gemeinschaft, in die meine Forderung bei Herrn Schmidt gerät, der angeblich mit mir gegen den Sport der Sektennamen kämpft, im Grunde aber mit ihnen seine Leser auf jedem Blatte abspeist. Ich protestiere gegen den Phrasenschwall, mit dem eine nicht entfernt begriffene Lehre verteidigt wird, ebensosehr, wie ich gegen eine absprechende Kritik mich gewandt habe, die über völlig Unverstandenes sich zum Richter aufwirft. Aus einem einfachen Grunde: heute kämpft nicht Kant mit seinen Gegnern, sondern vielmehr mit seinen „Freunden“, es sind durchweg unverstandene Gedanken, die von seinen Anhängern und ihren Gegnern hin und her gewürfelt werden. Das Publikum hätte ganz recht, wenn es diesem fruchtlosen Treiben, einem Kampfe um nichts, gleichgültig zuschaute. Was kann sich wohl der Leser des Herrn Schmidt denken, wenn er bei ihm liest: „Notwendig und all-

gemeingültig sind ... weder die positiv (!) gegebenen Empfindungskomplexe, noch anderseits irgendwelche erworbenen oder angeborenen Begriffe ..." „Waren die induktive und die deduktive Methode in dem Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand befangen geblieben ..." Der erstzitierte Satz ist zum Teil Unsinn, zum Teil falsch, der zweite ist ganz sinnlos. Was soll es denn nur bedeuten, daß jene Methoden in einem Gegensatz zweier Erkenntnisvermögen befangen waren? Wie klar heißt es bei Kant: „In Ansehung des Gegenstands aller Vernunfterkenntnisse waren einige bloß Sensual-, andere bloß Intellektualphilosophen ..." „In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse" unterscheiden die Philosophen, „ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder unabhängig von ihr, in der Vernunft ihre Quelle haben." (Empiristen und Noologisten.) Aber es gilt ja als unkritisch, von Kant etwas zu lernen.

Über meine oft wiederholte Mahnung, vor allem Urteil sich selbst auf das eigene Verständnis streng zu prüfen, mag Herr Schmidt hinweggeglitten sein. Bei seinem Aufsatze „Kant-Orthodoxie" widerfährt ihm selbst aber ein Mißgeschick, wie es wohl noch niemals einen Mann betroffen hat, der aus eigenem Drange einen „Schlachtruf" in die Welt gesandt hat. Ich habe mich gegen den Vorwurf der Kant-Orthodoxie verteidigt, wie sie mir von einer ganzen Reihe von Kritiken als einziges „Argument" vorgehalten wurde. Die „Kantstudien" eröffneten den Reigen, ihre vernichtende „Kritik" ist sogar von anderen als bequeme Vorlage benützt worden. Das gab mir den Anlaß, dieses Verlegenheitsargument mit seinem unerquicklichen Beiwerk etwas zu beleuchten. Herr Schmidt aber hat sein eigenes Thema mißverstanden. Er kämpft für einen „orthodoxen Kant"! Diesen „orthodoxen Kant" soll man sich zu eigen machen. Er redet von einem „orthodoxen Gedankengange", ja von „kritisch-orthodoxen Gedankengängen" und sieht gar nicht, wohin der Vorwurf der Kant-Orthodoxie allein gerichtet sein kann. Kants Anhängern wird blindgläubige, fanatische, unkritische Orthodoxie vorgeworfen, weil der Freidenker sich gar nicht vorstellen kann, daß sie einzusehen vermögen, was jener Mann als Wahrheit lehrte. Niemand aber denkt daran, Immanuel Kant daraus einen Vorwurf zu machen, daß er selbst Immanuel Kant war. Recht-

haberei wirft man ihm vor, nicht aber Orthodoxie; man schmäht ihn ob seines Formalismus, ob seiner Konsequenz und, wenn es sich trifft, auch ob seiner Inkonsequenz, aber bis zum „orthodoxen Gedankengang" sind die Vorwürfe noch nicht gelangt; das wäre ganz sinnlos. Wer sich wie Kant mit vollem Bewußtsein und im Vertrauen auf menschliche Vernunft wider die Vergangenheit auflehnt, ist das Gegenteil von orthodox.

Sollte bei dem Mißverständnis des Herrn Schmidt auch auf mich ein Anteil entfallen? Es heißt in meinem Aufsatze: „Denn Mellin war, in den Worten der Freidenker zu sprechen, so ungefähr der orthodoxeste Kantianer, der außer dem Begründer der kritischen Lehre existiert hat." Da haben wir's, liegt hier die Quelle der von Herrn Schmidt entdeckten Kant-Orthodoxie Immanuel Kants? Ich hoffe aber, mit einem granum salis begriffe sich leicht die ironische Wendung. Herr Schmidt selbst wird auch nicht bei mir Deckung suchen, da er sich aus voller Spontaneität zum „Herold" des „orthodoxen Kant" aufgeworfen hat.

Aber das ist nicht das einzige „Mißgeschick", das Herrn Schmidt begegnet ist. Welche Unklarheit enthüllt sein Würfelspiel der Methoden, aus dem sich kein Mensch belehren wird, weil der Autor mit sich selbst nicht einig war. Sonst hätte er unmöglich Deduktion und Induktion dem transzendentalen Verfahren, das sich der Deduktion bedient, entgegenstellen können. Indessen hier deckt ihn unser allgemeiner Wirrwarr, der es unter Umständen fertig bringt, den Verstand irgendwo und irgendwann auftauchen zu lassen. Vorher offenbarte sich, wie auch Herr Schmidt schreibt, „instinktive Genialität". Wo die menschliche Vernunft bei Feststellung von Prinzipien im höchsten Grade sich tätig und scharfsinnig erwiesen hat, da sieht unsere Zeit in rührender Naivität „Instinkt". Es ist einer von den historischen Irrtümern der Epigonen, den ererbten Reichtum auf eigene Rechnung zu schreiben.

Ich kann mir detaillierte Beispiele der sonderbaren Kant-Orthodoxie ersparen, denn wir werden sogleich sehen, wie hoch sie sich schon über Kant emporgeschwungen hat. Auf Kant zurückgehen, das heißt fortschreiten. So verkündet der Posaunenstoß. Wie aber, wenn schon heute ein Werk existierte, das diesen Fortschritt nicht allein bewirkt hätte, sondern schon über Kant hinaus „vorwärts"

marschiert wäre? Haben wir nicht ein solches Werk von Herrn Schmidt? Von mir ist ausgesprochen worden: „Die Kritik kann nur durch eine systematisch vollständige Gegenkritik ersetzt werden", das Echo hallt zurück: „Der Kritizismus ist nur durch den Kritizismus zu überwinden, d. h. der unvollkommene durch den vollkommenen." Wie unvorsichtig man sein kann! Kant läßt sich also doch „umgehen", denn wir erhalten aus der „sorgfältigsten inneren Erfassung des Kritizismus" von Schmidt das Werk, das uns über die „Unvollkommenheit der transzendentalen Methode", unter der Flagge des „orthodoxen Kant" sicher hinwegführt: „Wie ich in meinem ... Buche genauer dargelegt habe, ist die Quelle aller der unzulänglichen (sic) Bestimmungen der Transzendentalphilosophie darin zu suchen, daß Kant, wie die ganze vorangehende Philosophie von Sokrates ab, seinen Ausgang noch von dem subjektiv psychologischen Standpunkt aus genommen hat. Es ist seine Absicht, die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrungseinheit überhaupt zu ermitteln; aber er geht nun nicht von dem Faktum dieses gegebenen Erfahrungszusammenhangs als eines solchen auf die ihn allgemein konstituierenden Bedingungen zurück, wie es natürlich gewesen wäre, sondern er unterwirft statt dessen noch (!) durchaus psychologistisch das erkennende Subjekt der Untersuchung, indem er nach den unsere Erkenntniseinheit ermöglichenden Bedingungen fragt und so die objektive Erfahrungseinheit erst aus jener ableitet. Damit schlägt er nicht nur aller natürlichen Auffassung ins Gesicht, sondern er trifft auch damit nicht den Kern des wissenschaftlichen Problems, wie es in dem Verfahren der mathematischen Naturwissenschaft zuerst sichtbar geworden ist."

Oh dieser Herold einer Lehre, die der natürlichen Auffassung ins Gesicht schlägt! Ich kann nicht weiter zitieren, weil hier Schlag auf Schlag, Satz auf Satz, ein Nonsens den anderen ablöst. So sieht also die Kehrseite dieser wunderbaren Kant-Orthodoxie aus! Ich kann nicht widerlegen, weil Herrn Schmidt jede durch Kantische Schriften gegebene Basis für Verständnis und Diskussion, weil jede Schulung bei ihm fehlt. Wo mag er das alles erlernt haben? Allein hat Herr Schmidt jenen Unsinn kaum fertigbringen können. Wer allein denkt und Kant allein studiert hat, der muß

auch die Methode der Vernunftkritik von der der Prolegomena unterscheiden gelernt haben. Der muß damit einsehen, wie sich die Vorarbeit von der systematischen Lösung der Aufgabe, die Einsicht herzustellen, unterscheidet.

Kant trifft nicht den Kern der mathematischen Naturwissenschaft! Sind wir wirklich so verblendet, daß wir nicht sehen, wie jene Zeit diesem „Kerne" trotz aller unserer Fortschritte viel näher, daß Immanuel Kant über das Wesen von Mathematik und Naturwissenschaft viel tiefer orientiert war, als irgendein moderner Forscher, wie weit dieser auch in die Erscheinungen und in Einzelheiten eingedrungen ist! Läßt sich so leicht übersehen, daß die prinzipiellen Erörterungen unserer Zeit immer mehr von ihrer unsicheren Basis zu den sicheren Begriffen jener Zeit hingravitieren? Was kann das Ende der uferlosen Betrachtungen über Kausalität, Mechanismus, Teleologie und gar über das 11. Axiom Euklids anderes bringen, als eine schlichte Aneignung der in Königsberg zur Reife gebrachten intensiven Gedankenarbeit mehrerer Jahrhunderte?

Worin lag nun Kants „Revolution der Denkungsart"? Was brachte er selbst der Philosophie? War das nicht der Kopernikanische Gedanke, der nach Herrn Schmidt jeder „natürlichen Auffassung ins Gesicht schlägt"? Er hat ihn nicht verstanden. Wir müssen darauf gefaßt sein, einmal seine hochtönenden Worte zum Ruhme des Kopernikus zu vernehmen: „Nach der innersten Erfassung seiner Lehre müssen wir ihm ewig dankbar sein, wir müssen alle seine Gegner in geschlossener Phalanx bekämpfen, wenn er auch der ‚natürlichen Auffassung' ins Gesicht schlägt. Kopernikus hatte eine Einsicht in die Gesetze des Weltalls, wie sie ein zweites Mal nicht wieder auftritt; er war der Bahnbrecher einer ganz neuen Auffassung, in der sich alle früheren Irrtümer auflösen, eines aber ist diesem Manne völlig entgangen: er hat gar nicht bemerkt, daß sich die Sonne Tag für Tag und sichtbar für jedermann, der nicht blind ist, um die Erde herumbewegt."

Von dieser Art sind in unserer Zeit die meisten Urteile über Kant. Wir werden uns daher nicht wundern, einmal von dem Entdecker der Fallgesetze zu lesen: „Galilei hat da einige Formeln

gefunden, auf die es gar nicht ankommt. Wir haben zuerst bemerkt, daß hin und wieder ein Stein auf die Erde fällt. Wir haben zuerst erkannt, daß herbstliches Laub von den Bäumen anders als der Ziegel vom Dache zur Erde gelangt." Dieser Vergleich trifft genau alle die ungezählten Vorwürfe, nach denen Kant so viele Unterschiede der Wirklichkeit übersehen hat.

Wie jene wunderbaren Vorstellungen vom Kantischen Probleme bei Herrn Schmidt entstanden sind, mag er selbst am besten wissen. Was er von dem Unterschiede einer Erkenntniskritik und reiner Erfahrungskritik, von einer logisch erschlichenen reinen Materie sagt, ist samt und sonders ebenso unsinnig, wie die Bemerkung, daß Kants transzendentale Kritik durch die Verquickung von Philosophie und Psychologie brüchig geworden sei. Von jeher ist es das Schicksal großer Philosophen gewesen, daß man sie jeden erdenklichen Unsinn reden ließ. Ihr Name gab bei dem Publikum Deckung, das immer treuherzig denkt, *etwas* Richtiges stecke doch dahinter. Den Schleier fort — es ist bei Herrn Schmidt nichts, was Kants Name selbst decken würde.

Ich habe mich bisher gegen Irrtum und Mißverständnisse gewandt. Sie sind zu verzeihen und sie sind verständlich, da der Begriff der Philosophie nach einer Periode nie zuvor erlebten Irrwahns immer mehr zur „Gemächlichkeit" herabgestimmt worden ist. In diesem trostlosen Zustande kann sie aber nicht beharren. Über *Dinge*, von denen kein Mensch etwas weiß noch jemals etwas wissen wird, läßt sich endlos streiten, weil jeder unbesorgt sein kann, daß ihm die Wahrheit entgegengebracht wird. Über das Buch eines vernünftigen, mit sich selbst einigen Philosophen, wie es Kant war, wird nicht mehr gestritten, wenn es verstanden ist. Die Geschichte rechtfertigt hier nichts, denn die Geschichte der Wissenschaft macht nicht die Schicksale eines Buches, die Menschen haben diese Geschichte selbst in ihrer Gewalt. Einem solchen Streite sollte das Publikum nicht gleichgültig zusehen, es muß auf Entscheidung dringen.

Kant selbst hat freilich an dem Schicksale einen Anteil, wenn auch keine Schuld. Er ist so verstanden worden, als ob er die ganze Vergangenheit ausstreichen wollte, aber seine Kritik bezieht sich nur auf dogmatisch grübelnde und behauptende Vernunft, sie bezieht sich auf einen unerlaubten nutzlosen Gebrauch von Begriffen, auf

ihre sichere Grenze und die wahre Bedeutung der Ideen, die niemand vor ihm von jenen Begriffen deutlich unterscheiden konnte. Es ist daher über die Maßen komisch, Kant ob der Ideen preisen zu hören, wo der Kategorien gespottet wird, ohne die sie gar nicht mehr voneinander unterschieden werden können. Fast in allen Beziehungen steht Kant jedem Vorgänger näher als unserer Zeit. Ein Skeptiker wie David Hume erscheint mit der jetzigen Philosophie verglichen wie ein dogmatischer Rationalist. Den Widerspruch des deutschen Rationalismus gegen Spinoza vermögen wir nicht mehr zu schätzen, uns fehlt jeder Schlüssel zur Vergangenheit. Geschichte der Philosophie kann in einer Zeit, wo das Verständnis ihrer Fragen schwindet, nicht geschrieben werden. Kant ist nicht zu verstehen ohne Schätzung der Vorläufer, aber nicht aus historischen Gründen, sondern aus solchen der Vernunft. Jeder deutsche Rationalist der Aufklärung hatte sicherere Begriffe als unsere Zeit, die ohne Terminologie und Schule Kant erobern möchte. Das geht nicht, denn die Schule ist bei ihrem ökonomischen Zwecke die vernünftigste Einrichtung, die es unter Menschen gibt. Kant unterhält sich in seinen kritischen Werken mit den Metaphysikern seiner Zeit, die dennoch über Schwierigkeit und Dunkelheit klagten, wie sollte es uns so schnell gelingen, ohne genügende Vorbereitung, ohne die scharf bestimmten Unterschiede früherer Zeit zum Verständnis zu kommen? Welchen erdenklichen Nutzen und Zweck möchte es haben, in der Jugend irrige Vorstellungen über die Kritik der reinen Vernunft zu erwecken?

Wiederholt habe ich zur Selbstprüfung aufgefordert und die Voreile dringend gewarnt, wie ich auch gezeigt zu haben glaube, daß sich der Kantische Gedankengang nach vieler Arbeit und nach intensivem Nachdenken wieder herstellt. Kant selbst hat, als er nach lang geübter Geduld zweifelhafte Freunde von sich abschüttelte, feierlich erklärt, daß die Kritik „*nach dem Buchstaben zu verstehen, aber bloß aus dem Standpunkte des gemeinen, nur zu solchen abstrakten Untersuchungen hinreichend kultivierten Verstandes zu betrachten ist*“. Wie er selbst verstanden sein wollte, das mußte Kant doch wohl am besten wissen. — Und nebenbei: noch immer wird an Kants Charakter gemäkelt. Eine „Bekennernatur“ war er nicht, so sagen die „Herzenskündiger“

über sein Verhalten im Wöllnerschen Konflikt, über das er sich allein Verantwortung schuldig war. Wie wunderbar unsere Begriffe vom Martyrium geworden sind! Ein Schriftsteller schreibt: Kant hätte die „unangenehmen Verfügungen" ruhig abwarten können, „über das Verbot der Schriften und etwa noch die Entziehung seiner Gehaltszulage wäre man in Berlin doch kaum hinausgegangen". Solche Erwägungen phantasiert man in die Seele eines Mannes hinein, in der die Pflichten des Beamten und Bürgers gegen das Staatsoberhaupt ein so großes Gewicht hatten, daß er sich frei unterwarf [1]).

Ich frage angesichts dieser Splitterrichterei, die Kants Motive nicht zu würdigen versteht, wo sind denn heute die Bekenner? Wer hörte je das unumwundene Bekenntnis des Irrtums? Man sehe sich vor, daß nicht mehr Irrtümer, sondern minder Verzeihliches zu bekämpfen ist.

Was mag nun Herrn Schmidt bewogen haben, sich über den Positivismus Fr. Paulsens [2]) zu erheben und einen „Fahnen"-Artikel über die Kant-Orthodoxie zu schreiben? Über die Kant-Orthodoxie, von der er ebensowenig einen Begriff hat wie von der Aufgabe der Vernunftkritik. Dieses Buch hat keinen anderen Zweck, als die Ansprüche zu prüfen, die der Mensch auf aprioriſche Erkenntnis übersinnlicher Dinge macht, es ist eine Vorbereitung zur Metaphysik. Die Erfahrung braucht man nicht zu kritisieren. Wenn

---

1) Es ist charakteristisch, daß Kant unter „allen Gräueln" einer Revolution die Ermordung des Monarchen nicht für „das Ärgste" hält. „Die formale Hinrichtung ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem (moralischen) Schaudern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, sobald und so oft man sich diesen Auftritt denkt, wie das Schicksal Kars I. oder Ludwigs XVI." Ich führe diese Stelle nur an, weil sie auf einen Konflikt der Pflichten in dem Gemüte des Mannes deutet, nicht aber auf die Sorge um seine Behäbigkeit und äußere Ruhe. Nichts hat auch am 100. Gedenktage das Verdikt in einer Sache zurückgehalten, in der Kant sich allein Rechenschaft zu geben hatte. Ja, das erforderte die „historische Wahrheit" ebenso wie der „kritische Kopf".

2) Fr. Paulsen ist übrigens von seiner nächsten Nachbarschaft mißverstanden worden. Als er das Wort von der „Moral der kleinen Leute" „prägte", meinte er sicherlich die „hohe" Gesinnung, die Kant bei ihnen fand. In der letzten Zeit ist dies Wort so gedeutet worden, als ob es sich um die Moral niedrigdenkender Menschen handle, und so ist im Handumdrehen daraus die Moral der „kleinen Geister" geworden.

uns jemand sagt, daß ein Trupp Soldaten anrückt, und wir die Wahrheit bezweifeln, so sehen wir hin. Ich sollte meinen, diese Kritik wäre schon im Altertum geübt worden. Als Galilei von dem Versagen des tiefen Brunnens hörte, da wurde das Urteil über die Ursache der Erscheinung durch den bekannten Queckfilberversuch geprüft. Diese Kritik der Erfahrung durch das Experiment war längst vor Kant der Naturwissenschaft vertraut und sie hat, wie bekannt, zum Kantischen Gedankengange mit beigetragen. Die Erfahrung zu kritisieren, hätten wir also Immanuel Kant nicht nötig gehabt. Es handelt sich bei seiner Untersuchung um allgemeine und notwendige Begriffe und Prinzipien, die das Subjekt im eigenen Bewußtsein bei Gelegenheit der Erfahrung hervorbringt und in der Erkenntnis vernünftig gebraucht, die es aber über seine Erkenntnissphäre auszudehnen leicht verführt wird. Auf andere Weise ist es nicht möglich, zum Verständnis der hyperphysischen Anmaßungen zu kommen, als daß man sie da untersucht, wo sie im Subjekte ihren Ursprung haben. Was im Laufe der Geschichte überliefert worden ist, das wendet sich immer wieder an dieselbe Vernunft, aus der es ursprünglich hervorgegangen ist. Ihre allgemeinen Handlungen sind ebensowenig individuell, wie der Verstand, den Immanuel Kant in der Kritik der reinen Vernunft untersucht. Auf diesem Gemeinbesitz des Erkenntnisvermögens beruht allein, daß wir uns mit der Vergangenheit verständigen können. Der historische Ursprung ist hier nicht in Frage, nicht wann und wo die ersten Keime der Entwicklung Sprossen getrieben haben. Poetischer Drang nach anschaulicher Erklärung läßt Prometheus das Licht vom Himmel herabholen. Ein kleiner achtjähriger Knabe fragte in meiner Gegenwart, ob der liebe Gott Adam und Eva Stunden gegeben habe. Wie haben sie denn gleich miteinander sprechen können? So frühe ist auch die Menschheit mit solchen Problemen beschäftigt, nur gibt sie sich in der Kindheit leichter zufrieden. Sie dichtet, um das Gemüt über drängende Fragen zu beschwichtigen. Anders, wo die Metaphysik der Phantasie durch Begriffe den Raum verengt. Und hier bedeutet Kant den tatsächlichen Abschluß und die Ergänzung früherer Bemühungen, den Abschluß einer Entwicklung, der notwendig einmal eintreten mußte. An den Gegenständen üben und entwickeln sich die Erkenntniskräfte,

mit denen wir in an sich unerforschlicher Weise ausgerüstet sind. Aber die Erkenntnis dieser Gegenstände durch Vorstellungen richtet sich nach den eigenen, nur im Subjekt feststellbaren formalen Bedingungen, und damit ist auch die Erfahrung selbst zur Einsicht zu bringen, d. h. die Begriffe und Regeln, die von der Menschheit zu allen Zeiten angewandt worden sind und in alle Zukunft hinaus nicht anders angewandt werden. Kants Lösung war der einzige Weg, der zum Ziele führen konnte, aber die Philosophie ist entweder von dem Namen ihres Urhebers frei zu machen, oder sie existiert und wirkt nur für den Tag. Es ist einzusehen, daß und wie jene Gesetze aus den subjektiven Bedingungen abgeleitet werden können, und es ist die Unmöglichkeit einzusehen, sie auf andere Weise zu prüfen als durch eine „Untersuchung des erkennenden Subjekts". Die Kritik der reinen Vernunft gibt die Lösung des Problems. Mit derselben Verwahrung gegen Ruhmredigkeit und unbescheidene Ansprüche, wie sie bei dem Urheber sich finden, mache ich mich anheischig, dies Buch mit seinen Deduktionen gegen jedermann mit Gründen zu verteidigen, die dem „gemeinen nur zu solchen abstrakten Untersuchungen kultivierten Verstande" völlig einleuchtend sind. Andere Beweisgründe, als sie das Buch aufzeigt, gibt es nicht und es kann sie, wie sich auch strikt einsehen läßt, nicht geben. Die Darstellung kann an Eleganz gewinnen, aber nicht in der Art der Begründung verbessert werden. Es existiert keine Verbesserung bis auf diesen Tag. Die Kritik eines unverstandenen Werkes ist unmöglich, seine Erhaltung aber ist nur nach erfolgter Zurückeroberung durch die Schule möglich, sofern sie sich von dem Vorurteile befreien kann, daß in den elementaren Disziplinen der Philosophie jeder Lehrer auch Erfinder sein müßte. Die historische Untersuchung aber kann erst dann folgen, wenn feststeht, was die Denker wirklich gedacht haben.

Wir sind in völlig rationalen Fragen bis zur Kantphilologie herabgekommen; niemals aber hat man davon gehört, daß die Mathematiker eine Gaußphilosophie nötig gehabt hätten, obwohl sich die Disquisitiones arithmeticae zunächst dem allgemeinen Verständnis entzogen. Geht es wie bisher weiter, so mag uns wohl nächstens die Kantgraphologie blühen. Wir hören schon, wie sie sich anpreist. Lehrreich ist hinsichtlich der historischen Spielereien,

wie die Xeniendichter die Einleitungsworte der Prolegomena zur Deutlichkeit bringen:

Rein zuerst sei das Haus, in welchem die Königin einzieht,
Frisch denn, die Stuben gefegt! dafür, ihr Herr'n, seid ihr da.
Aber erscheinet sie selbst, hinaus vor die Türe, Gesinde!
Auf den Sessel der Frau pflanze die Magd sich nicht hin.

Unzweifelhaft ist es sehr schwer, sich von der „gemeinen", „natürlichen" Auffassung frei zu machen, den naiven Standpunkt aufzugeben — viel schwerer als bei dem Kopernikanischen Vorbild der Kantischen Lehre. Aber jedermann sieht leicht ein, daß an aller Erkenntnis das Subjekt beteiligt ist, das für sich und andere seiner Art zugleich durch seine Vorstellungen Objekte erkennt. Von seiner Seite muß es durch gemeinschaftliche Formen der Aufnahme und einen gemeinschaftlichen Verstand ausgestattet sein, das ihm Gegebene zu empfangen und durch Begriffe zu denken. Alle formalen Mittel zur Lösung der Kantischen Aufgabe sind dem Menschen völlig erschlossen, und da sie von ihm immer geübt werden, so kann er sich auch über das Rechenschaft geben, was er selbst im Erkennen leistet. Wie wandelbar und verschieden Objekte und Individuen sind, hier ist ein festes Zentrum, um das sich alles bewegt. Auch Herr Schmidt kann den Weg nicht verlassen, den die „ganze vorangehende Philosophie von Sokrates ab" eingeschlagen hat. Er hat sich darin getäuscht. Im eigenen Bewußtsein ist nach den reinen Formen der Aufnahme und nach den Begriffen a priori zu forschen, damit eine Deduktion, eine Begründung mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung geleistet werden könne. Diese Begründung kann nur *eine* sein, verschiedene Beweise sind hier unmöglich, wie Kant es lehrt. Darin besteht der Unterschied zwischen diesen Deduktionen und denen der Mathematik, in der unter Umständen verschiedene Wege zu demselben Ziele führen. Wo dieselben Versuche anderer Beweise auch für Grundsätze des Verstandes vorgeschlagen oder angestellt werden, darf der Leser ganz sicher sein, daß die Aufgabe noch nicht verstanden worden ist.

Das alte Wort: „Erkenne dich selbst" ist in der Philosophie nahezu zum Schlagwort geworden, bei dem nichts mehr gedacht wird. Aber es hat eine zwiefache Anwendung. Einmal rät es, „von Sokrates"

bis auf unsere Tage, den „Menschen überhaupt" nach seinen Fähigkeiten und Pflichten zu prüfen. Diesen Rat hat Kant befolgt. Fürs andere enthält es eine Mahnung für das Individuum, vor jedem Urteil den eigenen Horizont zu prüfen. So leicht ist es nicht, ihn bis zu den Kantischen Gedanken zu erweitern. Die Verpflichtung dieser Selbstprüfung verdoppelt sich, wo sie dem größeren Publikum vermittelt werden sollen. Mit seinen Worten allein zu spielen, die Begriffe transzendental und immanent, Deduktion und Induktion und wer weiß welche Sektennamen, die heutzutage völlig vage und unverbindlich sind, hin- und herzuwürfeln, genügt nicht, sein Verständnis zu beweisen, wie viel weniger andere Menschen zu belehren und weiterzuführen. Ein systematisches Buch, wie die Kritik, muß durchgedacht sein bis zu restlosem Verständnis, dann erst ist einzusehen, wo die Mängel liegen, ob bei Kant oder bei seinen Anhängern und Gegnern, die immer gern fliegen möchten, ehe sie das Gehen erlernt haben. So splendid ist auch die Natur mit der Erzeugung von großen Philosophen nie gewesen, wie es uns das abgelaufene Jahrhundert vortäuschen möchte.

Glänzende Tiraden und hochtönende Deklamationen aber, wie sie heute für Kant von denen gehalten werden, die mit seinem Namen sich brüsten, wird niemand wählen, der diesem Manne nahe gekommen ist. Auch in diesem Punkte ist von Goethe und Kant gleicherweise zu lernen. Goethes Mahnung erinnert an eine Stelle aus der Kritik der Urteilskraft:

Such er den redlichen Gewinn!
Sei er kein schellenlauter Tor!
Es trägt Verstand und rechter Sinn
Mit wenig Kunst sich selber vor;
Und wenn's euch Ernst ist, was zu sagen,
Ist's nötig, Worten nachzujagen?
Ja eure Reden, die so blinkend sind,
In denen ihr der Menschheit Schnitzel kräuselt,
Sind unerquicklich, wie der Nebelwind,
Der herbstlich durch die dürren Blätter säuselt.

Kants historische Entwicklung.

(1906.)

Kein philosophischer Schriftsteller hat der Mit- und Nachwelt mit gleicher Offenheit den Gang seiner Entwicklung offenbart, wie Immanuel Kant. Keiner hat sich um die erschöpfende Ausgabe seiner Gedanken so bemüht, wie dieser Mann, der, beständig philosophierend, mit der Feder alle seine Überlegungen festhielt. Dennoch ist der Versuch, diese Entwicklung zu schildern, niemals gelungen. Wie konnte sich die historische Analyse an Veränderungen wagen, über die Kant selbst sich nach Verlauf einiger Zeit hätte schwerlich Rechenschaft geben können? Fürs andere werden die Historiker erst noch zu lernen haben, daß diesen Entwicklungsgang zu erkennen viel mehr Wissen voraussetzt, als irgendein Zeitgenosse oder Nachfahr hätte beherrschen können. Eine fernere Tatsache: Kants Einfluß selbst hat ohne seine Schuld die Quellen der historischen Entwicklung geradezu abgeschnitten. Verhängnisvolles Mißverständnis konnte die Auffassung hervorbringen, als ob die vorkantische Arbeit für ihn selbst nicht mehr in Betracht gekommen und jede Kontinuität in wissenschaftlichen Resultaten unterbrochen wäre. Aber selbst da, wo der Philosoph die Vergangenheit bekämpft, müssen wenigstens die Fragen des Streites bekannt sein. Weil diese Fragen oft auf subtile Unterschiede gehen, auf die unser ungeübtes Auge gar nicht reagiert, konnten Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten mit äußerlichen, mechanischen Vergleichungen begründet und behauptet werden.

In allen jenen Versuchen offenbart sich eine verkehrte Welt. Die historische Entwicklung sollte das Verständnis des Philosophen erschließen. Das klingt ganz vernünftig, wenn nur die Kenntnis

der Genesis nicht das vollkommene Verständnis seiner Lehre wie auch das der Vergangenheit voraussetzte.

Wir wollen uns hier mit einigen Worten über das Ziel äußern, das die Kantische Entwicklung in der Kritik der reinen Vernunft erreicht. Seine ganze frühere Tätigkeit weist darauf ebenso hin, wie die Metaphysik überhaupt und die in ihr sich geltend machenden Bemühungen der deutschen Schule. Von Anbeginn der Spekulation fragt sie nicht allein nach dem Wesen und den letzten Gründen der Dinge, sondern jederzeit auch nach dem Erkenntnisvermögen und seiner Bedeutung für die Erkenntnis. Bei Kant finden sich zunächst diese Aufgaben allerorten gepaart. Seine Kritik unterscheidet sich von der ganzen früheren Philosophie und von seinen früheren Arbeiten wesentlich in zwei Punkten. Sie läßt die Dinge selbst aus dem Spiel, um sich nur mit dem Erkenntnisvermögen, mit den uns innewohnenden Fähigkeiten und ihrer Beziehung auf die Erkenntnis von Objekten zu befassen. Überall kümmert sie sich nur um unsere *Beurteilung*, nicht aber um jene Objekte selbst, die sich die Metaphysik vorbehalten hat. Fürs andere unterscheidet sie sich von allem Früheren durch die Ordnung, in der alle diese Probleme erwogen werden. Auch der Wunsch nach solcher Ordnung ist so alt, wie die Philosophie, aber er ist niemals mit gleicher Einsicht geäußert worden, wie in der Wolffischen Schule. Wo der Stoff wie in der Untersuchung des Erkenntnisvermögens auf den ersten Blick unermeßlich scheint, da muß der Philosoph alle Hauptbegriffe, die zum Leitfaden dienen, nicht bloß herzählen, sondern er muß ihren Zusammenhang zu erkennen suchen. Dadurch gewinnt er die Möglichkeit, wie Sulzer schreibt, das Ganze wie einen schöngestalteten Organismus vor Augen zu führen. Das ist dem kritischen Philosophen durch die Kategorien gelungen; sie enthalten die natürlichen Formen des denkenden (nicht anschauenden) Verstandes und entdecken den Leitfaden, der systematische, vollständige Arbeit gewährleistet. Nur die Unkenntnis läßt sich von den kleinen Mängeln der Schreibart stören; der billige Spott wird aufs tiefste beschämt, wenn die wahrhaft ästhetische Angemessenheit, die Kunst der ganzen Arbeit, die architektonische Gliederung, in ihrer unvergleichlichen Eleganz entdeckt und gewürdigt wird. Vom Schriftsteller wird das System in allen einzelnen Teilen peinlich beobachtet.

Das Gerüst stört dabei nicht. Kant hat sich für seine Schrift Linien gezogen, die wieder weggewischt sind und nur vom aufmerksamsten Leser entdeckt werden.

Was Kant nach der Kritik geschrieben hat, das ist teils in diesem Buche angesponnen, teils längst in seinem Kopfe fertig, so daß es nur durch den kritischen Gedanken, der dogmatische, unverantwortliche Behauptungen ausscheidet, und durch die systematische Form affiziert wird.

Ist nun die kritische Arbeit das Ziel einer Entwicklung, so leuchtet ein, daß jedermann, der dieser Entwicklung nachspüren möchte, diese Lehre nicht allein, sondern auch die spezifischen Merkmale kennen muß, die sie von jeder anderen unterscheidet. Bis zu diesem Tage aber hat sich, wir sehen von wenigen Zeitgenossen Kants ab, niemand gefunden, der auch nur die Kritik der reinen Vernunft durchdrungen hätte. Wir wollen zum Beweise nicht auf das bunte Bild verweisen, das den Philosophen in allen Farben des philosophischen Spektrums schillern läßt. Nur eine Erscheinung sei erwähnt: Kant im Lichte Schopenhauers. Seine Schriften haben für viele die Vorbereitung auf Kant gebildet. Seine Lehre feiert in allerhand unklaren Buddhistischen Anwandlungen zurzeit eine Art Auferstehung. In dem Volke, das Kant zu seinen Lehrern zählt, war das so wenig nötig, wie die Belebung verwandter Spinozistischer Irrtümer. Schopenhauer trat prahlend und schimpfend als Verfechter Kants auf, sein erster Kampf aber galt seinem Abc, der Kategorienlehre, die er wie ein kindisches Spiel verspottete. Hätte Schopenhauer damit recht, so bliebe Kant nicht der Kritiker, der sich hoch über alle früheren Metaphysiker erhob.

Alle unsere Begriffe, durch die wir Gegenstände denkend bestimmen (z. B. Größe, Eigenschaft, Kausalität) — so wies Kant nach —, stehen zu den rein logischen Funktionen des Urteils in nächster Beziehung. Sie leisten in gewisser Weise völlig dasselbe und sind desselben Ursprungs. Daraus folgt, daß auch diese Begriffe von ähnlicher Allgemeinheit und Notwendigkeit für die Erkenntnisse sind, wie solche Akte des Verstandes, denen seit uralten Zeiten die höchste Norm in allem Denken zuerkannt war — von allen Parteien. Keine hatte ernstlich gewagt, der Logik zu nahe zu treten, selbst die Skepsis nicht. Vor den logischen Gesetzen machte

ein Denker wie David Hume halt. Mit jener Beziehung zur Logik waren nun auch die scharfsinnigen Zweifel dieses Mannes gegen die Apriorität des Kausalbegriffes gehoben. Er stammt so sicher aus der Vernunft, dem Erkenntnisvermögen, wie die logische Leistung im Urteil, die ihm entspricht. Schopenhauer aber trug mit der Kategorienableitung die Kirche wieder zum Dorfe hinaus. Ebenso haben wir in neuester Zeit neue Kategorientafeln entstehen sehen, die beliebig zusammengewürfelt waren. Sie sollten zur Belehrung Kants dienen, der sie ohne jenen Zusammenhang für ein elendes Namenregister erklärt hatte. Dieser Zusammenhang allein sichert der Metaphysik den Charakter einer Wissenschaft. Kein Wunder, daß nun von anderer Seite da ein mystischer, mythologischer Hintergrund entdeckt wurde, wo nichts als nüchternste Vernunft, deren sich jedermann in der Logik bewußt ist, die so einleuchtende Beziehung zwischen der Fähigkeit des Erkennens (der Vernunft) und den Erkenntnissen selbst festgestellt hatte.

Aber Schopenhauer trägt eine weitere Schuld. Wie bekannt, behauptete er mit der empörendsten Begründung, daß der Königsberger Philosoph in der zweiten Auflage der Kritik die Errungenschaften der ersten verleugnet hätte. Mit nackten Worten: Aus Menschenfurcht sollte Kant sein eigenes Werk verfälscht haben. Ein völlig sinnloser Vorwurf, denn der Verfasser jener ersten Auflage hatte alles zu fürchten, was auch die zweite im Gefolge hätte haben können. Was eigentlich zu fürchten war, da Herr von Zedlitz in Preußen Etatsminister war, ein Verehrer Kants, der bei seinem Schüler Marcus Herz Vorlesungen nach seinen Heften hörte, mögen andere entscheiden. Welchem Zensor konnten Unterschiede, die, mühselig aufgesucht, mit sophistischen Gründen vertreten werden mußten, so in die Augen fallen, daß daraufhin eine Anklage ob der Wandlung unterblieb? Kurz, diese völlig sinnlose Beschuldigung wurde von Historikern der Philosophie wiederholt und vom Publikum treuherzig geglaubt. Noch mehr aber machte die Art Schule, in der Schopenhauer jene Unterschiede ohne gründliches Verständnis sich entwickeln ließ.

Über die beiden Auflagen ist eine ganze Literatur geschrieben worden, durch die immer neue Differenzen festgestellt sind. Wer sie erkannte, sprach sich unter Umständen selbst höhere kritische Fähig-

keiten zu — aber es handelte sich nur um Phantasien. War es bei Kant möglich, Unterschiede zu entdecken, die er zu verbergen sich bemühte, so mochte wohl nichts leichter sein, als sie da zu suchen, wo sich nach seinem Geständnis „Umkippungen" und schließlich eine vollkommene Revision des früheren Standpunktes zeigen mußten?

Wer freilich die Schwierigkeiten kennt, die Gedanken eines Philosophen wahrhaft systematischer Art (wo System und Gegenstand sich gleichsam decken) getreu auch nur wiederzugeben, der wird die Anmaßungen jener Entwicklungstheoretiker um so mehr belächeln, je umfassender die Aufgaben waren, die sie mit ihren genetischen Untersuchungen verbanden. Armselige Anstrengung um das Verständnis, kleinlicher Kampf mit dem Text der im Druck vorliegenden Schriften, sportmäßiges Feststellen von Widersprüchen, die ihnen auf Schritt und Tritt begegneten, gingen mit den Bestrebungen, Kant selbst und andere über ihn zu belehren, immer Hand in Hand. Für die Kritikaster lag Aufgabe und Plan, kurz der ganze Weg im Dunkel; sie sahen weder Ziel noch Ausgangspunkt in deutlichen Umrissen, aber sie lieferten Wegekarten, auf denen jede Station Kantischen Denkens vermerkt sein sollte. Sie spähten nach äußeren Einflüssen, wo Kants innerliche Arbeit allein in Frage kam, von der sie noch heute keinen Begriff haben. Sie verkannten die ganze Schule, innerhalb deren Kant groß geworden war, das Gemeingut aller Zeitgenossen, das ihn allein in den Stand setzen konnte, Einwürfe und Zweifel, die er würdigte und von denen er lernte, zu widerlegen.

Hin und wieder wird berichtet, daß Kant wenig gelesen habe. Darüber ließe sich streiten, aber zugegeben, daß es sich so verhält, so hatte er das Wenige ganz anders verarbeitet, als wir es gewohnt sind. Will also jemand die Entwicklung Kants darstellen, so muß er nicht bloß seine Lehre vollständig beherrschen, daß er sie frei und doch korrekt wiedergeben könnte, sondern er muß in dem philosophischen Gelände seiner Zeit genau in derselben Weise und nicht bloß historisch Bescheid wissen. Keinesfalls aber genügt zur Lösung jener Aufgabe die oberflächliche Belehrung, die unsere Historiker aus gelegentlichen Angaben Kants selbst, die ihnen so wenig verständlich sind wie seine Lehre, aus Briefen, aus Reflexionen

oder aus seinen Schriften schöpfen. Die ganze Arbeit war verlorene Liebesmüh.

Wir haben schon vor einigen Jahren im Sinne dieser Ausführungen gewarnt. Daß die Warnungen fruchtlos, unsere Anklagen berechtigt waren, wollen wir nun durch ein paar Beispiele belegen. Vor kurzem erschienen Berliner Vorlesungen unter dem Titel: „Kant und der Individualismus" von Professor Simmel. In diesen Vorlesungen entwickelt der Vortragende Kants „transzendentale Apperzeption" aus den historischen Bedingungen des 18. Jahrhunderts. Da habe sich ein ganz neuer „Begriff der Individualität" gebildet, und „von dieser Vorstellung der Individualität bilde der Begriff des Ich, der bei Kant als die Einheit unseres Denkens wie seines Gegenstandes auftritt, die philosophische Sublimierung". Nun wollen wir einmal vergleichen, was das 18. Jahrhundert unter Individualität und was Kant unter transzendentaler Apperzeption verstand. Wir schlagen eine Vernunftlehre jener Zeit auf und finden auf die Frage: „Singularia vel Individua quid?" folgende Antwort: „Alle Dinge, die wirklich vorhanden sind, sind einzelne Dinge; das ist solche, an welchen alles und jedes auf eine gewisse Art bestimmt ist. Man nehme einen Menschen, als zum Beispiel Leibniz, so sind an ihm sein Vaterland, sein Geschlecht, seine Lebensart, sein Alter, sein Aufenthalt, ja auch seine Gedanken usw. bestimmt, und zwar so, daß nichts Unbestimmtes übrig bleibt; und also ist Herr von Leibniz ein einzelner Mensch. Daher ist nun der Grund der Einzelheit die durchgängige Bestimmung alles dessen, was einem Dinge zukommen kann." Wir hoffen, daß dieser Begriff nicht bloß dem 18. Jahrhundert angehört, sondern daß der Philosoph heute noch wie der gemeine Verstand weiß, daß das Individuum sich durch bestimmte Merkmale von allen anderen seiner Gattung, mit denen es gewisse Merkmale gemein hat, unterscheidet. Und nun wollen wir Kants „transzendentale Apperzeption" besprechen, die trotz des gelehrten Namens jedermann mit Leichtigkeit bei sich selbst feststellen kann. Kant behauptet, daß das „Ich denke" immer dasselbe bleiben müsse, wenn der Mensch Dinge erkennen, das heißt denkend bestimmen, und wenn er sie wiedererkennen will. Es genüge nicht, daß alle unsere Vorstellungen mit Bewußtsein verbunden werden, sondern es sei Einheit des Bewußtseins notwendig, d. h. das-

selbe Bewußtsein müsse alle Vorstellungen begleiten, damit ich die Vorstellungen als die *meinigen* erkenne. Nach dem besonderen Inhalt sei das Bewußtsein immer verschieden, aber daß wir für seine Vorstellungen Objekte denken, die wir als solche erkennen und wiedererkennen, erheische notwendig, daß in uns *ein* Bewußtsein sei, in dem alles, was auch der innere Sinn enthalte, müsse verbunden, vereinigt werden können. Dieses Bewußtsein nennt Kant die transzendentale Apperzeption, von der er schließlich behauptet, daß sie der Verstand selber sei. Er zeigt, daß die Metaphysik Fehler beging, als sie aus der Einheit und Einfachheit dieses Bewußtseins, das nicht erst Kant zu „sublimieren" brauchte, sondern jedermann bekannt war, auf die Einfachheit und ewige Dauer des zugrundeliegenden Subjekts, der an sich existierenden Seele geschlossen hat. Bewußtsein, heißt es in den Lehren jener Zeit, macht das Wesen aller Gedanken der Seele aus, und bei den Seelen, als einfachen Dingen, ist ihre Natur und ihr Wesen einerlei.

Nun erlauben wir uns die Frage, wie Kant aus jenem Begriffe der Individualität, der fast wörtlich übereinstimmend in allen Vernunftlehren seiner Zeit zu finden ist, die „transzendentale Apperzeption als Einheit des Denkens und seines Gegenstands" philosophisch sublimiert hat und wie Cartesius zu seinem cogito gekommen ist, ohne doch den besonderen Individualitätsbegriff des 18. Jahrhunderts zu kennen? Jene sinnlose Behauptung Simmels hängt lediglich von wunderbaren Begriffen über die Natur der Kantischen Aufgabe ab. Es ist völlig ausgeschlossen, daß er nur ahnte, was Kant überhaupt will. Ihm kommt vor, als ob das 18. Jahrhundert eine Art von Gleichmacherei betrieben hätte. Dabei fehlte nur noch, daß er in der Feststellung der ihm so merkwürdigen Vorstellung „Ich", einer formalen Bedingung jedes Gedankens, oder sagen wir im Verstande als einer Fähigkeit zu denken und zu erkennen, den Grund der Französischen Revolution entdeckte. Bei solchen historischen Entwicklungen, die jede wissenschaftliche Arbeit verkennen, kommen die sonderbarsten Dinge vor. So liest man bei Simmel ferner: „Kant faßt einmal das rechtlich-sittliche Verhalten in eine Formel zusammen, die das Ideal der freien, aber gleichberechtigten, weil gleichgearteten Individualitäten unvergleichlich charakterisiert: jeder solle so viel Freiheit haben, wie mit der Freiheit jedes anderen

verträglich ist." Bei Kant erscheint dieses Wort als eine Gedanke Platos, des Aristokraten, der doch wohl von den besonderen Begriffen des 18. Jahrhunderts noch unberührt war — es sei denn, daß es eine wahre Vernunft gibt, die ihm mit anderen Menschen zuteil geworden war. Auf seine Einbildungen macht freilich Simmel ein Recht geltend: „Für Kant", so schreibt er, „wäre die Idee, daß ein jeder seine besondere Wahrheit hat, ein Widerspruch und ein Greuel." Enthalten nun diese Worte eine allgemeine Wahrheit, oder gehören sie zum Privatbesitz ihres Urhebers? Eine merkwürdige „Idee"! Simmel wird es uns nicht übelnehmen können, wenn wir daraufhin seine Entdeckungen zu seiner besonderen individuellen „Wahrheit" rechnen. Mit dem Gegenstande, den er behandelt, haben sie nichts zu schaffen. Aber wir fragen, welchen Zweck hat wissenschaftlicher Streit und wissenschaftliche Belehrung, die doch auch Simmel seinen Hörern zuteil werden lassen will, wenn jeder Mensch seine besondere Wahrheit hätte! Sollte nicht der Schule, allem Unterricht, aller Forschung die Idee zugrunde liegen, daß es nur eine Wahrheit gibt?

Wir fügen diesem Beispiel ein zweites hinzu. Vor uns liegt eine Schrift, die den Entwicklungsgang der Kantischen Lehre von der Sinnlichkeit ab ovo darzustellen sich bemüht. Ein Schüler hat mit dieser Arbeit sein Meisterstück gemacht. Seine Person mag aus dem Spiel bleiben; er hat mit Fleiß die Kantischen Schriften durchspäht, bei jeder Erwähnung des Wortes „sinnlich" angehalten und berichtet über das, was er hier, bei seinen Lehrern und anderen vorgefunden hat. Er ist auch daran schuldlos, daß Windeln über den Zaun gehangen werden. Die Schrift hat das Glück gehabt, von der philosophischen Fakultät einer preußischen Universität preisgekrönt zu werden. Das macht sie für uns allein interessant und erwähnenswert. Zunächst begegnen wir einer Formel, die das Ziel der Lehre enthalten soll, die der Autor entwickeln will. Wir lesen von einer „Periode" Kants: „Unter dem Bann einer doppelten Beeinflussung, dem Fortwirken des alten rationalistischen Faktors und dem Neueintreten des empiristischen Faktors nimmt in dieser Periode auch die Lehre von der Sinnlichkeit eine wesentlich andere, weit mehr freiere und zutreffendere Ausgestaltung an. Der fortwirkende rationalistische Faktor bewirkt, daß sich der Verstand zwar in seiner

alten Stellung als ‚obere Erkenntniskraft' behauptet, der empiristische, daß daneben auch die Sinnlichkeit zu einer immer größeren Bedeutung gelangt. Und die Frucht und der Erfolg dieser disparaten Beeinflussungsmomente besteht darin, daß Kant den Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand jetzt nicht mehr *als einen* bloß graduellen quantitativen Unterschied *der Deutlichkeit bzw. Undeutlichkeit* der Vorstellungen auffaßt, sondern die Differenz beider Vermögen bestimmt und entschieden als eine *qualitative* ansieht und damit der Sinnlichkeit eine selbständige Stellung gegenüber dem Verstande zuerkennt." Also hier behauptet die Schrift, Einflüsse bestimmter Art und eine bestimmte Wirkung in bestimmter Zeit (1760—1766) in einer besonderen Schrift bei Kant zu erkennen. An den phrasenhaften Worten selbst soll keine besondere Kritik geübt werden, obwohl sie nicht bloß dem Schüler, sondern der „Schule" eignen. So würde niemand schreiben, der die Art der beurteilten Arbeit kennt.

Jene Untersuchungen, die dem Verfasser zu seinen Beobachtungen und Schlüssen dienen, finden sich gegen Ende der Kantischen Schrift: „Die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren." Diese rein logischen Betrachtungen richten sich gegen „Schulfratzen" in der Behandlung der Syllogismen. Sie behandeln daher Verstand und Vernunft nur als *logische* Vermögen, ohne auch nur in einem einzigen Punkte auf den Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand einzugehen, der für die „Kritik der reinen Vernunft" zur Scheidung von Sinnen- und Verstandesobjekten oder auch nur der Erkenntnisprinzipien in Frage kommt. Aber unser Historiker sieht nicht bloß, was geschrieben steht. Hat es Kant nicht buchstäblich ausgesprochen, so kann er doch nur an jenen Unterschied beim Niederschreiben gedacht haben. In dieser Auffassung hat der Historiker „Vorgänger", wie auch über diese so wichtige Frage schon mit den Waffen der „Wissenschaft" gekämpft worden ist. Das Verdienst der Entdeckung kommt dem bescheidenen Verfasser unserer Schrift nicht zu, sondern Kuno Fischer.

An jener besonderen Stelle behandelt Kant Tier und Mensch beim Unterscheiden von Gegenständen. Alle Gedanken, die er hier äußert, finden sich bei Schriftstellern seiner Zeit in ähnlicher Weise; der wesentliche Unterschied zwischen einer klaren Vorstellung (die auch

das Tier haben mag) und einem deutlichen Begriff ist eine Frucht der Wolffischen Schule. Die Bemerkungen richten sich nämlich gegen den Irrtum eines berühmten Gelehrten, der dem Ochsen, sofern er eine Veränderung der Stalltüre bemerkt, die Fähigkeit *deutlicher* Begriffe zuspricht, während Kant in jener Zeit Verstand als das Vermögen, *deutlich* zu erkennen, und Vernunft als das Vermögen, zu schließen, als dieselben Grundfähigkeiten zu urteilen dem Menschen reserviert. Die Tiere unterscheiden zwar, aber sie bringen sich den Unterschied nicht in der Weise des Menschen zum Bewußtsein. Unser „Historiker" kümmert sich um den Ort nicht weiter, an dem jener Irrtum zur Welt gekommen ist, obwohl er aus der Kontroverse einiges hätte lernen können. Kant polemisiert ohne Nennung gegen den Hallenser Professor Meier. Aber an den Unterschied der Kritik, nach dem durch Sinnlichkeit Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht erkannt werden können, hat weder Kant an jener Stelle gedacht, noch der „berühmte Gelehrte" an das Gegenteil, als er dem Ochsen — es handelt sich eigentlich um eine Kuh (die Kuh vor dem neuen Tore), wie für die Akribie der Historiker zu bemerken — jene Fähigkeit zusprach. Wir wollen ganz vorsichtig sein. Meier hat nicht behauptet, daß jene Kuh Dinge an sich selbst erkenne, aber er spricht doch die Hoffnung aus, daß die Tiere den Begriff von Gott vielleicht durch den Tod erlangen möchten, und er behauptet „zur Förderung der Ehre Gottes": „Den Tieren kann keine größere Wohltat widerfahren, als wenn sie getötet werden [1])."

Jene Meinung Meiers geht auf Einflüsse von Rorarius zurück und war damals vereinzelt. Es läßt sich das auch aus Kants Po-

1) Meier war ein etwas seltsamer Mann. Wir können uns nicht versagen, hier wiederzugeben, wie galant er ein „scheinbares Unrecht" auf die Vorwürfe der durch gewisse Ausführungen betroffenen Weiblichkeit wieder gutzumachen sucht: „In dem 15. Absatze hatte ich gesagt: wenn zum Reden viel Verstand erfordert würde, so würden fast alle Frauenzimmer stumm sein. Nun habe ich gesetzt: die meisten Frauenzimmer würden stumm sein. Ich habe aber nachher auch gefunden, daß viele noch nicht mit mir werden zufrieden sein; ich bezeuge daher, daß meine Meinung nur sei: unzählig viele Frauenzimmer würden stumm sein. Übrigens ist unleugbar, daß alle diejenigen Frauenzimmer, welche auf mich ungehalten worden, eben durch ihren artigen Zorn bewiesen haben, daß sie nicht stumm sein können, wenngleich mein Ausspruch seine vollkommene Richtigkeit haben sollte."

lemik erkennen, die mit der ihm eigenen Prägnanz durchaus in den Bahnen der Schule einhergeht [1]). Sofern Kant, wie er es ausdrücklich tut, den Verstand als das „Vermögen, deutlich zu erkennen" bezeichnet, macht er genau den Unterschied, der hier überwunden sein sollte.

Bei unserem Verfasser folgen nun die merkwürdigsten Betrachtungen über den hier konstatierten Unterschied im Verhältnisse zu dem der Kritik. Da er noch weiter zu entwickeln hat, so ist jener Unterschied noch nicht der der Kritik, aber „Kant nähere sich doch an dieser Stelle sehr bemerkbar seinem Ziele". Man müsse auch den psychologischen und transzendentalen Kritizismus unterscheiden, ein Unterschied der Erkenntnisvermögen gebe noch lange keinen Unterschied der Erkenntnisarten, wie umgekehrt „die Entgegensetzung von sinnlichen und Verstandeserkenntnissen" mit der „psychologischen Trennung der Erkenntnisfähigkeiten" nichts gemeinsam habe. Völlig unklare, verworrene Äußerungen, die wir anführen, um das Publikum über diese historischen Anstrengungen, bei denen es das Gras wachsen hört, aufzuklären. Licht in das Dunkel zu bringen, kann hier nicht unsere Aufgabe sein; wir bemerken aber, daß jeder vorkantische Philosoph in solchen Fragen mehr Klarheit und Deutlichkeit hatte, als unsere Zeit, die ohne Begriff und Schulung die im Nebel verhüllte Vergangenheit beurteilt. Dabei gibt jeder „Forscher" solchen Untersuchungen den Anschein einer Wichtigkeit, den sie nicht einmal hätten, wenn sie richtig wären. Was wäre wohl gewonnen, wenn sich alle Fortschritte Kants datieren ließen?

Im vorliegenden Falle hat sich ein Schüler Aufgaben gestellt,

1) Um ganz peinlich zu verfahren, teilen wir wenigstens eine Stelle aus einer Logik vorkantischer Zeit mit, die sich mit jenen Ausführungen deckt. „Ist unser Begriff (d. h. beim Autor jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedanken, sei es als Bild, Wort oder Zeichen) klar, so sind wir entweder vermögend, die Merkmale, daraus wir eine Sache erkennen, einem anderen herzusagen, oder wenigstens uns selbst dieselben nacheinander vorzustellen, oder wir befinden uns solches zu tun unvermögend. In dem ersten Falle ist der klare Begriff deutlich, in dem anderen aber undeutlich... Also haben viele einen zwar klaren, aber undeutlichen Begriff von den verschiedenen Arten der Bäume und Pflanzen, denn sie können eine Art für der anderen erkennen, und alle voneinander wohl unterscheiden, können aber doch eigentlich nicht ersehen, noch sagen, worinnen der Unterschied bestehe..."

denen seine Lehrer nicht gewachsen sind. Diese Aufgaben zerfallen aber in nichts, wenn die Gedanken Kants wirklich einmal nachgedacht worden sind. Mit nutzlosen Forschungen in Konkurrenz zu treten, ist nicht unsere Absicht, aber wir weisen darauf hin, daß Kant seinen Blick nach den Alten richtet. Sie unterschieden Sinnen- und Verstandeswesen.

Plato behandelt das Problem der geometrischen Axiome. Seine Frage ist genau die Kantische, seine Antwort eine völlig andere. Plato erkennt die gezeichneten, empirisch gegebenen Figuren als sinnlich, die aber von der Mathematik behandelten reinen Gebilde als an sich seiend Daher behauptet er als Mystiker eine intellektuelle Anschauung; er läßt den Verstand anschauen, während Kant den Sinnen eine reine Anschauung zugrunde liegend feststellt. Der Platonische Irrtum macht zugleich alle Zahlenmystik, die sich auch bei ihm findet, wo nicht in einzelnen schier undurchdringlichen Stellen, wohl aber allgemein verständlich. Für Kant ist der ganze Irrtum aller Idealisten „von der eleatischen Schule bis zum Bischof Berkeley" überwunden. Ihm sind die Menschen nicht mehr gefesselten Höhlenbewohnern vergleichbar, die nur Schatten sehen. Sie erkennen ihre Objekte und vermögen auch den Trug zu entdecken, der in den reinen Verstandesobjekten die Metaphysiker täuschte. Kants kritische Arbeit nahm ihren Ausgang von den Antinomien; sie weisen zurück auf Zeno, den Kant in seiner Ausführung nennt. Zeno behandelte Raum, Zeit und Bewegung nach bloßen Begriffen des Verstandes; daher seine jedermann bekannten Paradoxien, die die Erfahrung „verkehrt", pervers erscheinen lassen. Daß in Zenos dialektischen Künsten der Erfahrung widersprochen wird, sah jedermann. Aber nicht jeder fragte sich, wie läßt sich der Schein, der hier entsteht, heben? Nach Einflüssen braucht man daher nicht zu suchen, wenn bemerkt wird, wie Kant die zerstreuten Versuche und Fragen systematisch unter ein einziges großes Problem bringt und daß er mit abgezogenen Begriffen so sicher arbeitet, wie er es in der Schule gelernt hatte.

Vergleiche der Leser einmal folgende Worte Kants aus der Antinomienlehre mit einer Stelle, die ich aus einem vorkantischen Werke zitieren werde. Kant sagt von den Antinomien, jenen Sätzen von der Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt, von der Teilbarkeit der

Materie usw.: „Diese vernünftelnden Behauptungen eröffnen also einen dialektischen Kampfplatz, wo jeder Teil die Oberhand behält, der die Erlaubnis hat, den Angriff zu tun, und derjenige gewiß unterliegt, der bloß verteidigungsweise zu verfahren genötigt ist. Daher auch rüstige Ritter .... sicher sind, den Siegeskranz davonzutragen, wenn sie nur dafür sorgen, daß sie den letzten Angriff zu tun das Vorrecht haben und nicht verbunden sind, einen neuen Ausfall des Gegners auszuhalten." In jenem Buche heißt es mit Rücksicht auf Zeno und das Antinomienproblem: „Eine jede von diesen ... Sekten, wenn sie angreift, sieget, richtet zugrunde und wirft zu Boden; allein sie wird ihrerseits wieder zu Boden geworfen und verschlungen, wenn sie verteidigen soll." Das Buch beweist im Sinne Zenos antinomisch, daß Körper nicht existieren, Kant zeigt nach demselben Muster, daß diesen Kämpfen um apriorische totale Erkenntnis der Welt der Erscheinungen ein falscher Begriff zugrunde liegt. Ja, warum hat denn aber Kant diese Stellen nicht zitiert? — Aus sehr einfachen Gründen. Kant setzt bei seiner Lehre voraus, was er als Gemeingut der Schule ansehen konnte. Jenes Buch war damals in jedermanns Hand. Sollte die Stelle vielleicht von der historischen Forschung noch nicht „entdeckt" sein, so möchten wir „Quellenfunden" nicht zuvorkommen.

In jener preisgekrönten Schrift findet sich Kants Entwicklungsgang nach berühmtem Muster eingeteilt. Es wird unterschieden: 1. Die vorkritisch-dogmatische Periode (1750—1760). 2. Die vorkritisch-empiristische Periode (1760—1766). 3. Die vorkritisch-kritische Periode (1766—1770). 4. Die kritisch-dogmatische Periode (1770—1772). 5. Die kritisch-empiristische Periode (1772 ff.). 6. Die kritisch-kritische Periode (1781 ff.). Periodische Schwankungen für einzelne Tage, Monate, Jahre sind noch nicht angeführt. Vielleicht leistet hierfür die Psychophysik noch einmal Dienste, sei es, daß graphologisch oder aus dem „Rhythmus der Sprache" auf die jeweilige Richtung geschlossen werden darf. An die skurrile Einteilung ist kein ernstes Wort zu verschwenden.

Aber Scherz beiseite. Wir empfehlen der philosophischen Fakultät in Halle, die den Preis erteilt hat, einmal in ihrer Vergangenheit Umschau zu halten, sich mit den illustren Vorfahren in Kontinuität zu setzen, die zu besitzen gerade sie das offenbar nicht

völlig gewürdigte Glück hat. Angenommen, es finde sich bei einem ihrer Autoren die Stelle: „Man kann aber die Kräfte des menschlichen Verstandes nicht anders als durch die Erfahrung erkennen, indem wir sie gebrauchen." Steht der Urheber dieser Worte nicht im „Banne" des „empiristischen" Faktors? Der Leser reibt sich die Augen, denn er findet sie in der Schrift: „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit." Den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilt von — Christian Wolffen. Die Schrift enthält auch, wie nebenbei bemerkt wird, für die Kantkritik sehr wichtige Eröffnungen, z. B.: „Absonderlich ist wohl in acht zu nehmen, wenn wir den Urheber eines Buches recht verstehen wollen, daß wir mit seinen Wörtern eben dieselben Begriffe verknüpfen, die er damit verbindet. Denn wenn dieses nicht geschieht, so dichten wir ihm einen falschen Verstand an, und bürden ihm auf, was er nicht gesaget: welches gar ofte zu geschehen pfleget."

So wenig nun Christian Wolff, der Erzrationalist, jemals eine empiristische Periode gehabt hat, ebensowenig kommt dieses Stadium Immanuel Kant zu, trotzdem er sich von Anbeginn seiner Tätigkeit gegenüber der rationalistischen Schule seiner Zeit kritisch verhielt und trotzdem er von den Engländern viel gelernt hat. Auch Hume hat wesentlich an der Grundrichtung Kants nichts geändert, obwohl er ihm „im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab". „Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben", sagt uns der Philosoph selbst mit aller Deutlichkeit.

Sollte es nun wirklich nicht möglich sein, nutzlose Bemühungen aufzugeben, ein Buch wie die „Kritik der reinen Vernunft" mit wunderbaren Künsten zu „erforschen", anstatt es, wie jedes andere Lehrbuch zunächst bis auf den letzten Rest zu studieren? Wie viele Jahrhunderte sollen noch vergehen, bis die „Forschung" von dem Reden und Schreiben über Kant zu der Lehre kommt, die er für die Schule geschrieben hat? Ist hier von keiner Seite Hilfe zu erwarten, die die Philosophie wieder in schulgemäße Bahnen bringt und sie vor Selbstvernichtung schützt?

Jüngst ist gesagt worden: Der sehe den Wald vor lauter Bäumen nicht, der heute Philosophie vermisse. Hier muß wohl ein verschie-

dener Begriff von ihren Aufgaben zugrunde liegen. Freilich gibt es keinen Menschen, dem nicht eine natürliche Philosophie eigen wäre. Aber sie ist doch nicht gemeint, wenn über das Erlöschen geklagt wird. Den Urwald sehen wir auch. Die Lehre der Philosophie als eine Hüterin von Wissenschaft und Wahrheit wird in dem Chaos von Meinungen vermißt. Plato sagt, daß nichts schändlicher sei als Ungerechtigkeit, die sich den Schein der Gerechtigkeit gebe. So scharf wollen wir Irrtümer nicht richten. Ähnliches aber gilt von angemaßter Wissenschaftlichkeit, der keine Einsicht wirklich zugrunde liegt. Was dem „Naturalisten aus Mangel mehrer Einsicht", dem gemeinen Manne nicht als Vorwurf angerechnet werden darf, das trifft die Schule, deren Zweck es ist, zu unterrichten und von unklaren Vorstellungen frei zu machen. Unsere Schulphilosophen aber gleichen den Gefesselten in der Platonischen Höhle, die nur Schatten sehen, Worte — ohne das Licht, das ihnen einst menschliche Vernunft für jedermann und für alle Zeit verlieh.

Wie die Mathematik im 19. Jahrhundert die Metaphysik entdeckte.

(1907.)

Wenn dem Leser bei dem Worte Metaphysik ein gelindes Schaudern beigeht, so ist ihm das nicht so ganz zu verargen. Vielleicht wird er aber seiner Wortangst Herr, wenn sich mit dem Worte zugleich ein vernünftiger Begriff einstellt. Denn sie liegt ihm näher als er denkt. Metaphysik und Mathematik sind rechtmäßige und natürliche Geschwister, die trotz ungleicher Schicksale die gemeinschaftliche Abstammung aus der menschlichen Vernunft nicht gut verleugnen können. Ist die Mathematik seit uralter Zeit ihren königlichen Weg gegangen, so ist die Metaphysik minder glücklich gewesen, wenngleich sie sich jeweils mit den Titeln und Orden ihrer Schwester geschmückt hat. Kein Wunder, daß die stolze Mathematik sich von der anderen abwendete, die aus Streit und Hader sich nicht freimachen konnte. Die Schwestern kannten sich kaum mehr, als der Mathematik im vorigen Jahrhundert gewisse Bedenken über ihren eigenen Ursprung beigingen. Als sie nach dem eigenen Geburtsbrief forschte, da entdeckte sich die Verwandtschaft von neuem.

Mit dieser Tatsache wollen wir uns im folgenden beschäftigen. Zunächst sind aber einige Worte über die Art beider Wissenschaften nötig, wobei wir uns über die Mathematik ganz kurz fassen können. Als wahrhafte Wissenschaft will sie in planmäßiger, systematischer Weise Lehren für jedermann geben. Niemand soll sie ihr auf ihr Ansehen hin glauben, denn ihre Aussagen will sie streng und lückenlos beweisen. Ein Ansehen der Person kennt sie nicht, nur Vernunftgründe will sie respektiert wissen. Bewiesenes gilt zu allen Zeiten und an allen Orten für hoch und gering, eine besondere

Mathematik für Könige gibt es nicht. Ihren Gegenstand bezeichnen die Worte Arithmetik und Geometrie, Zahlen- und Raumlehre hinreichend.

Was will die Metaphysik lehren? Besinnen wir uns einmal auf ihre ersten Versuche. Thales, einer der sieben Weisen Griechenlands, vertrat die Behauptung, daß das Wesen aller Dinge das Wasser oder allgemeiner gesprochen das Flüssige sei. Leider wissen wir so wenig über seine Auffassung, wie über die verwandten Versuche anderer ionischer Naturphilosophen; aber aus ihren Antworten wird so viel klar, daß sie die ganze Welt, soweit wir sie kennen und soweit wir sie nicht kennen, aus Grundstoffen begreifen wollten. Später kam Anaxagoras; er erwartete im Gegensatz zu den Vorgängern von einer allgemein waltenden Vernunft die Aufschlüsse, die ihm die Materie, der Stoff allein, nicht zu geben schien. Diese Metaphysiker suchten also nach Prinzipien, aus denen die Welt begreiflich gemacht, erklärt werden sollte. Erklären heißt nichts anderes, als aus Prinzipien ableiten. Bei Aristoteles ward ausgesprochen, daß die Metaphysik die Lehre von den Prinzipien sei, die Lehre von den obersten, ersten Anfängen.

Um diese letzten Objekte, die sich der Mensch noch denken kann, haben sich die Metaphysiker seit Aristoteles herumgestritten, sie streiten sich noch um sie. Wir sind dabei zwar nicht klüger, vielleicht aber etwas vorsichtiger geworden. Während alte und neuere Metaphysiker sich an den Beweisen der Mathematik ein Beispiel nahmen, begnügen wir uns mit schalen Wahrscheinlichkeiten, mit bloßen Meinungen. Ei, wird der Leser sagen, das ist doch ebenso bescheiden als vernünftig. Das wäre es schon, wenn diese bloßen Wahrscheinlichkeiten und Meinungen jemals auch nur um ein Haar wahrscheinlicher werden könnten. Da das aber nicht der Fall ist, wir wissen in jenen Fragen der Metaphysik genau so viel und so wenig, wie die Alten selbst, so erinnern diese so bescheidenen Meinungen der Metaphysiker an den falschen Taler des Fritz Reuterschen Studenten. Ein ehrlicher Kerl, zeigte der Student seinen Taler beim Bezahlen immer mit der Warnung vor: er wisse freilich nicht, ob das Geldstück auch richtig sei. Genau so verhält es sich mit den gepriesenen Meinungen in der Metaphysik, sie sind nur um einen Stich harmloser als die Falschmünzerei, die dreiste metaphysische Behauptungen mit dem Gepräge echter Wahrheit in Umlauf

setzt. Die Philosophen haben das alte gute Wort vergessen: „Ein Weltweiser sagt niemals: ich meine."

Der nutzlose Streit der Metaphysiker würde sich bei der merkwürdigen Natur der Menschen vielleicht ins Endlose fortsetzen, wenn nicht ein Mann mit der seltsamen Behauptung aufgetreten wäre, daß es bis zu seiner Zeit Metalphysik als Wissenschaft noch gar nicht gegeben habe. Er bemühte sich, nachzuweisen, daß die Fragen, die sich die Philosophen vorgelegt haben, auf merkwürdigen Mißverständnissen beruhen, die zwar schwierig zu erkennen, aber doch nicht unüberwindlich sind. Es gelang ihm, diese Fragen richtig zu stellen. Wir haben gehört, daß es Aufgabe der Metaphysik sei, nach den Prinzipien, nach den ersten Anfängen der Dinge zu suchen. Diese Frage erscheint doch so unvernünftig nicht, aber, so sagte jener Mann, wer heißt euch denn die Antwort da zu suchen, wo sie ersichtlich niemals zu finden ist? Die Lösung mag sich wohl leichter finden lassen, wenn ihr euch vorläufig einmal nicht um die Dinge selbst bekümmert, die ihr gern kennen lernen wollt, aber niemals zu erreichen imstande seid. Sucht doch vorerst einmal die Prinzipien, deren ihr euch bei aller Erkenntnis bedient. Eure Erkenntnis ist unzweifelhaft der Menschheit eigenes Produkt, also muß sie auch über die eigenen Prinzipien ins klare kommen können. Dabei mag sich wohl herausstellen, wie jene weitergehenden Fragen entstanden sind.

Mit dieser durchaus berechtigten und lösbaren Frage sind wir genau auf dem Punkte, wo im 19. Jahrhundert die Mathematik die so verachtete Metaphysik eigentlich wider ihren Willen entdeckt hat. Wie schon erörtert, ist die Mathematik eine Wissenschaft, die strenge beweisen will. Faßt der Leser einen ihrer Beweise, vielleicht den des Pythagoreischen Lehrsatzes, ins Auge, so wird er bemerken können, daß jegliche Behauptung aus einer früher erwiesenen abgeleitet wird. Er urteilt also bei seiner Behauptung nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch eine Kette von Schlüssen, die, wie alle menschlichen Gedanken, zu einem Anfang hinführen. Die Beweise gehen nicht ins Unendliche, sondern machen bei solchen Prämissen halt, die eines Beweises weder bedürfen noch fähig erscheinen. Diese letzten Prämissen sind elementare Sätze (Anfänge), die der Mathematiker Axiome, Grundsätze nennt. Auf ihnen ruht in letzter Linie die Erkenntnis, die wir die mathematische nennen. Für diese Sätze

warf die Mathematik im abgelaufenen Jahrhundert die Frage nach der Abstammung auf. Sind diese Sätze Erfahrungssätze oder sind sie unmittelbare Urteile der menschlichen Vernunft? Mit anderen Worten heißt das: Sehen wir diese Axiome als notwendig und allgemein geltend ein, oder sind sie Schlüsse durch Induktion, die von einigen oder vielen Beispielen so lange auf alle Fälle ausgedehnt werden, bis uns vielleicht die Erfahrung eines Besseren belehrt?

Diese Frage ist nun keine Frage der Mathematik, sondern sie gehört in das Gebiet der Metaphysik. Merkwürdigerweise gab es große Mathematiker, die sich selbst so mißverstehen konnten, daß sie die Axiome für empirische Sätze erklärten. Damit sagten sie nicht mehr als: Die Mathematik beruht nicht auf vernünftiger Einsicht, sondern auf Annahmen, deren Gültigkeit zweifelhaft erscheint. Die Mathematik hätte mit diesen Ergebnissen Selbstmord begangen, wenn nicht — die Vernunft mächtiger wäre als die Fehler der Urteilskraft, die sich selbst bei großen Mathematikern einstellen können. Der Hauptfehler, dem sie anheimgefallen sind, lag bei dem Begriffe der Möglichkeit, an dem so viele Philosophen gescheitert sind. Die Mathematiker sagten nämlich, daß man sich sehr wohl andere Axiome denken könne, daß eine logische Notwendigkeit für die seit Euklid im ungestörten Gebrauch befindlichen Grundsätze nicht vorliege. Sie behaupteten aber nicht bloß die Denkbarkeit, sondern auch die Möglichkeit anderer Axiome. Damit machten sie unbewußt eine zweite Entdeckung: sie erkannten nämlich, was hundert Jahre zuvor Immanuel Kant gelehrt hatte, daß die Logik allein über Erkenntnisprinzipien nicht entscheidet, sondern daß der Philosoph auch bei ihrer Feststellung auf die Sinnlichkeit Rücksicht nehmen muß, der notwendige und allgemeine Bedingungen zugrunde liegend zugerechnet werden müssen. Über die Möglichkeit entscheidet nicht das Denken allein, sondern auch die Art der Anschauung. Gerade weil die Logik zur Entscheidung jener Frage nicht zureicht, ist Metaphysik als Lehre von den Prinzipien der Erkenntnis nötig. Das ist durch die Zweifel der Mathematiker an ihrer eigenen Wissenschaft im 19. Jahrhundert bewiesen worden. Freilich wären sie der Menschheit mit ihrem spiritistischen Gefolge erspart geblieben, wofern die Kritik der reinen Vernunft in Lehre und Wissenschaft die Stelle einnähme, die ihr gebührt.

Kausalbegriff und Kausalgesetz.

(1906.)

Kants Umwälzung der philosophischen Denkungsart erscheint historisch von Erörterungen David Humes über den Kausalbegriff und das Kausalgesetz abhängig. Der berühmte Essay des schottischen Denkers war für den Königsberger Philosophen der Anlaß, nicht bloß dies eine Gesetz, sondern auch alle anderen Prinzipien, nach denen der menschliche Verstand zu urteilen genötigt ist, systematisch zu suchen. Goethe faßt die neugewonnene Einsicht in den Worten zusammen: „Die Erfahrung ist nur die Hälfte der Erfahrung", Kant scheidet durch seine „Chemie der Begriffe" aus der Erfahrung die aprioriſchen Elemente ab. Er zeigt, daß sie notwendig mit den Daten der Wahrnehmung vereinigt werden müssen, wenn aus dem, was unsere eigene Vorstellung enthält, objektive, für jedermann gültige Erfahrung im Urteil gedacht und festgestellt werden soll. A priori läßt sich nur erkennen, was wir selbst zur Erkenntnis der Gegenstände beisteuern; das ist die neue kritische Bedeutung, die Kant den allgemeinen und notwendigen Wahrheiten der rationalistischen Schule beimißt, aus der er selbst hervorgegangen ist.

Bis zum heutigen Tage ist die Kontroverse zwischen dem schottischen und deutschen Denker nicht zum Frieden gekommen. Da für philosophische Streitigkeiten unserer Zeit der Gewährsmann aus der Vergangenheit unerläßliche Bedingung ist, so ertönt hier und da der „Ruf", auf Hume „zurückzugehen". Eine etwas überflüssige Bemühung, da Hume und Kant bis zu einem gewissen Punkte gleichen Schrittes miteinander gehen und da Kant ohne den Vorgänger Hume nicht oder nur schwer verständlich wird. Wer beide kennt, wird

sich um Namen überhaupt nicht mehr bemühen, um mit eigener Vernunft zu entscheiden, was wahr und was irrig ist.

Wir werden jene Kontroverse in aller Popularität, deren sie überhaupt fähig erscheint, erörtern. Zu dem Ende wollen wir den Leser durch ein Kantisches Beispiel sofort in medias res führen. Daß dies Beispiel, wie alle Beispiele, mancherlei mitenthält, was nicht in Betracht gezogen wird, geben wir zu. Noch mehr. Wir betonen es, damit sich der Leser nicht durch bedeutungslose, bei Beispielen unvermeidliche Nebenvorstellungen vom Kernpunkte der Frage ablenken lasse.

Jedermann hat öfters wahrgenommen, daß ein Stein warm wurde, als ihn die Sonne beschien. Auf Grund dieser Wahrnehmung läßt sich aussagen: So oft die Sonne den Stein beschien, so oft wurde der Stein wärmer, als er vorher gewesen war. Wir begnügen uns indessen nicht mit diesem bloßen Bericht über unsere Wahrnehmungen, sondern setzen getrost an Stelle jener beiden Urteile das bestimmtere, das eine Regel, eine allgemeinere Aussage enthält: Die Sonne erwärmt den Stein, den sie bescheint. Der Leser vergleiche. Dort sind unsere Wahrnehmungen in der Aussage getrennt, hier erscheinen sie im Urteil vereint, dort berichten wir über etwas, das einige Male aufeinander folgte, hier behaupten wir, daß das eine aus dem anderen nicht bloß erfolgte, sondern auch immer erfolgen wird. Wir haben mit anderen Worten jene beiden Wahrnehmungen in einem Urteile durch den Begriff von Ursache und Wirkung verknüpft. Die Sonne wird als Ursache für die Erwärmung des Steines bestimmt. Wir verlangen, daß jedermann dem Urteile beipflichte und gewiß werde, die Behauptung jederzeit bestätigt zu finden. Daß sich die beiden Urteilsweisen voneinander unterscheiden, leuchtet ebenso ein, wie die Tatsache, daß wir in derselben Weise nicht jede Aufeinanderfolge verknüpfen dürfen. So oft ich auf die Straße gehe, so oft passiert sie auch der Briefträger. Hier ist eine Verknüpfung jener Art nicht ohne weiteres möglich.

An jene Veränderung des Urteils knüpft die Frage des englischen Skeptikers an. Kantische Terminologie sagt, es sei bei dieser Wandlung aus dem bloßen Wahrnehmungsurteil ein Erfahrungsurteil geworden. — Wir müssen sogleich vor einem ersten sehr häufigen Mißverständnis warnen. Hume zweifelt bei jener Ver-

änderung so wenig an der Richtigkeit wie an der Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit des Kausalurteils. Er bezweifelt auch nicht die Wahrheit der Erfahrung überhaupt, sondern erklärt den für einen Narren, der sich nicht nach ihr richten würde. Nur erlaubt er sich als Philosoph, der von seinen eigenen Gedanken Rechenschaft verlangt, die Frage: Wie kommen wir auf Grund jener Wahrnehmungen dazu, die Sonne als eine Ursache mit der Wärme als ihrer Wirkung zu verknüpfen, da wir doch die Verknüpfung selbst weder in diesem Falle, noch überhaupt jemals wahrzunehmen, d. h. in unseren Vorstellungen von Objekten anzutreffen imstande sind? Wir sehen einen Mann und ein Gewehr in seiner Hand, wir hören einen Knall, wir sehen, daß ein Häslein mit einem Purzelbaum seinen Lauf beschließt. In diesen aufeinanderfolgenden Wahrnehmungen fehlt die Verknüpfung, die der Mensch sofort in dem Urteile hinzudenkt: Der Jäger hat den Hasen erschossen.

Nun antwortet der schottische Philosoph auf seine eigene Frage: Wenn die Menschen die eine Erscheinung mit einer anderen häufig abwechseln sehen, so gewöhnen sie sich an ihre Aufeinanderfolge; die Ideenassoziation ruft sodann die eine mit der anderen in das Bewußtsein zurück und bewirkt, daß wir die vorhergehende für die Ursache der folgenden erklären. Hier erhebt sich sofort ein Bedenken: Gewöhnung und Assoziation, die also nach Hume das kausale Urteil allgemein erklären sollen, sind Vorgänge, die vom einzelnen Individuum abhängen. Sie selbst mögen nach gewissen Regeln vor sich gehen, aber sie sind doch bei jedem Menschen nach seinen Vorstellungen und Erlebnissen andere, in keinem Falle kommen wir mit Gewöhnung und Assoziation zu einem Recht, über das Beobachtete hinaus mit Einsicht noch eine Verknüpfung auszusagen. Aus dem Ablauf von Vorstellungen allein läßt sie sich nicht gewinnen. Wir haben oft erlebt, daß verschiedene Wahrnehmungen aufeinander folgen; jene Verknüpfung kommt dabei nie zustande, auch wenn wir tausend und abertausend Beobachtungen ähnlicher Natur aufzuzählen hätten. Die Menge rechtfertigt den Begriff und seine Anwendung nicht. Darüber hinaus ist die Ideenassoziation von derselben Art wie jene Beobachtungen, auch wenn wir sie nur in uns selbst wahrnehmen. Wir haben Ähnliches gesehen, wie es uns jetzt begegnet, und jenes taucht wieder im Bewußtsein auf. Wir beobachten unseren

Vorstellungsablauf für einige Minuten, indem wir, um uns zu größerer Aufmerksamkeit zu zwingen, die Augen schließen. Immer ruft eine Vorstellung eine andere herbei, die schon früher einmal mit ihr assoziiert, vergesellschaftet war. Darauf behauptet jedermann: Die Ideenassoziation ruft das Frühere in das Gedächtnis zurück, sie ist die Ursache des jetzigen Vorstellungsablaufes. Wir haben also hier dieselbe Verknüpfung vorgenommen, die nach Hume einer Rechtfertigung bedarf. Sie kann, als einzelner Fall, als ein Beispiel die allgemeine Verknüpfung illustrieren, kann sie aber weder erklären noch rechtfertigen.

So viel ist unwidersprechlich gewiß: Gewöhnung und Assoziation können eine Verknüpfung im Verstande nicht erklären, die keine von unseren Wahrnehmungen schon an sich enthält. Hume hat indessen in folgendem unzweifelhaft recht: Kein Mensch hat die kausale Verbindung weder jemals gesehen, noch gehört, noch gefühlt oder gerochen und geschmeckt. Die Kausalität läßt sich nicht wahrnehmen, ein Schicksal, daß sie mit Raum und Zeit teilt, die sich in den Wahrnehmungen feststellen lassen, aber selbst nicht wahrgenommen werden. Die Kausalität findet sich nicht einmal, wie Hume richtig bemerkte, in den Wahrnehmungen. Ebenso richtig ist seine Behauptung, daß die Notwendigkeit einer Wirkung „keine Eigenschaft in dem wirkenden, sondern in einem denkenden Wesen sei, das die Wirkung betrachtet", so daß sie in der Bestimmung der Gedanken dieses betrachtenden Wesens gesucht werden müsse. Hume selbst gibt also die Notwendigkeit des Gedankens, des Urteils zu. Was ihm nicht gelang, war ihre Erklärung.

Hume hielt die Frage nach dem Ursprung des Kausalbegriffs für ein Problem, das wohl die Mühen eines Denkers lohnt. Niemand kann seine durch Klarheit und Deutlichkeit ausgezeichneten Untersuchungen ohne Vergnügen lesen. Aber es gibt zu allen Zeiten kluge Leute, die schnell antworten, weil sie nicht überlegen, was gefragt worden ist. Du fragst nach dem Kausalgesetz — aber seine Richtigkeit und Unentbehrlichkeit verrät doch schon der gesunde Menschenverstand, der immer und auch ganz sicher mit dem Kausalbegriff hantiert. Nun ist in diesem Urteil etwas Richtiges. Diese Antwort ist immer noch besser als moderne Behauptungen, nach denen das Kausalgesetz eine gewisse,

sehr, sehr große Wahrscheinlichkeit habe, daß man seiner bei tieferem Nachdenken nicht völlig sicher sei. Denn diese vorgegebene Wahrscheinlichkeit enthält in der Tat einen Zweifel, der den eigenen Verstand trifft, einen Zweifel, der sicher einer sehr oberflächlichen Überlegung entstammt.

Leider war jener Bescheid keine Antwort auf die Humische Frage, die sich um den Ursprung des Begriffs und nach einer Einsicht in das Recht bemüht, mit dem der gesunde Menschenverstand sich denkt, daß A Ursache und etwas davon ganz Verschiedenes B seine Wirkung sei. So viel gesunden Verstand, diese Verknüpfung gegebenenfalls zu vollziehen, besaß mit seinen voreiligen Gegnern auch David Hume, der weder ihre Bedeutung noch den beständigen Gebrauch in der Erfahrung hatte leugnen wollen. Ihm wie später auch Kant lag an dieser Frage nur etwas wegen eines Gebrauchs dieses Begriffs, der über alle Erfahrung sich hinauswagt.

Nicht viel besser als diese Berufung auf den common sense sind einige andere Erklärungsgründe, die wir kurz berühren wollen. Hier weiß jemand, daß jener Begriff angeboren ist, und daß er zu den von Gott eingepflanzten Anlagen gehört; dort erklärt ein anderer, daß er mit wer weiß wie vielen anderen vererbt worden ist. Heute rümpfen wir freilich über das Angeborensein die Nase, das so oft mit mystischen Vorstellungen gepaart, seit der Platonischen Lehre von der Wiedererinnerung an das Jenseits eine beruhigende, die Frage mit einem leeren Wort abschneidende Auskunft gegeben hat. Indessen ist kein Anlaß zum Spotten. Ebensoviel und ebensowenig erklärt die Vererbung, auch wenn dabei Protoplasma und Keimzelle aus dem Wortschatze auf dem Altar der Wissenschaft deponiert werden. Es hört sich gut an, sagt aber nichts. Beide „Prinzipien" erinnern an den Storch, der die Kinder bringt, beide finden sich immer dann ein, wenn es mit Einsicht und Vernunft zu Ende geht. Möglich, daß die Vererbung heutiger Entwicklungstheorie um einen Stich mehr sagen möchte als die angeborenen, von der Gottheit eingepflanzten Anlagen, sie rüstet sich mit dem Mikroskop aus und wird vielleicht die Entwicklung des menschlichen Intellekts einst mit bewaffnetem Auge sehen. Und zugegeben, daß in dieser Entwicklung frühere Generationen späteren etwas vererben, so würde eine solche Tatsache für die Humische

Frage nicht das mindeste bedeuten. Denn sie will wissen, worauf wir das Recht eines Urteils gründen, ob wir dies Kausalurteil mit Einsicht in seine Wahrheit und seine objektive, für jeden Urteilenden zwingende Gültigkeit fällen oder nicht, vor allem aber hängt von der Antwort die Frage ab, wie weit sich die Gültigkeit des Begriffes erstreckt. Ist dies Urteil mit anderen vererbt, so ist wieder die Frage, ob es sich bei dem Erbe um Irrtum oder um Wahrheit handelt. Versteift sich jemand auf eingepflanzte Anlagen, so ist berechtigter Zweifel sofort mit der Frage bei der Hand, ob sie von der gütigen Gottheit oder von dem Vater der Lügen abstammen. Angeborensein und Vererbung können also so wenig wie eingepflanzte Anlagen Aufschlüsse über kritische Probleme geben. Namentlich von der Entwicklungstheorie ist sicher einzusehen, daß sie niemals eine Antwort auf Humes Frage zu geben vermag. Sie selbst muß bei aller ihrer Forschung die Kriterien der Wahrheit schon kennen; sie sucht also, was sie schon wissen müßte.

Die Frage Humes ist von eigener Art. Sie heischt Aufschluß über den Kausalbegriff, weil zu wissen interessiert, wann dieser Begriff richtig, wann er irrtümlich gebraucht wird. Wenn der Philosoph, wie in diesem Falle, Kriterien der Wahrheit sucht, so muß er schon vorher imstande sein, die Wahrheit vom Irrtume zu unterscheiden. Nur darum kann es sich hierbei handeln, Kennzeichen, die sonst schon gebraucht werden, sich zu sicherem Bewußtsein zu bringen. So erkannte die Skepsis zu allen Zeiten, daß die sich widersprechenden Behauptungen der Metaphysik auf irgendwelchen Grundirrtümern beruhen müssen; sie wies auf diese Widersprüche hin, ohne jene genau angeben zu können. Die tiefere Frage will wissen, wie sie entstanden sind. Ebenso erkennen Mathematik und Physik an untrüglichen Zeichen, wo sie fortgeschritten sind, aber es bedarf alles Scharfsinns kritischer Untersuchung, wie dort den Grund des Irrtums, hier die Merkmale der Wahrheit sich zum Bewußtsein zu bringen.

Gelang David Hume die Lösung seines Problems nicht, so bleibt ihm das Verdienst, bei seinem denkenden Nachfolger die Schaffung einer völlig neuen Wissenschaft von ewiger Dauer ausgelöst zu haben, wo sich die Vergangenheit nur mit unzusammen-

hängenden und mangelhaften Versuchen genügen ließ. Immanuel Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft die Lösung des Problems gegeben. Zunächst bemerkt dieser Philosoph einen Mangel in der Fragestellung. Sie befaßt sich nur mit einem einzigen Begriffe, während alle Begriffe, durch die wir Wahrnehmungen zur Erfahrung verknüpfen, zu derselben Frage den Anlaß geben. In den Wahrnehmungen sind Begriffe nicht enthalten, wie der Verstand sie denkt. Dann aber setzt er sich mit ihm zu verschiedenen Malen über eine Verwechslung auseinander, die Humes ganze Untersuchung wie ein roter Faden durchzieht. Daß der Stein von der Sonne erwärmt, daß Wachs von ihr erweicht wird, daß Wasser den Menschen ertränken kann, kurz alle ähnlichen empirischen Urteile können wir nach dem Kausalbegriffe fällen, weil wir jene Aufeinanderfolge öfters so bemerkt haben. Aber die allgemeine Frage selbst: Was hat in jedem Falle die Veränderung bewirkt? ist zwar bei Gelegenheit solcher Beobachtungen wachgerufen worden. Daß sie aber auftreten konnte, kann weder durch Gewohnheit, noch durch Assoziation, nicht also durch eine Reihe früherer Beobachtungen, d. h. wieder empirisch erklärt werden. Wir fragen bei jeder wahrgenommenen Veränderung nach ihrer Ursache, wir behaupten noch mehr, daß nämlich dieselbe Ursache unter allen Umständen mit unerbittlicher Notwendigkeit bei sonst völlig gleichen Bedingungen zu derselben Wirkung führt. Es ist nun ein anderes, die bestimmte Ursache wie in obigen Beispielen im gegebenen Falle festzustellen, ein anderes, nach der Ursache überhaupt zu fragen. Dort haben wir besondere Wahrnehmungen nötig, hier urteilen wir frei von ihnen, weil jedermann gewiß ist, daß jede Veränderung durch ihre Ursache bestimmt ist. Durch welche, das muß uns der Gegenstand selbst sagen. Wir können, weil uns Gewohnheit irreleitet, Vorstellungen miteinander verknüpfen, die nicht im Kausalzusammenhange stehen. Aber darin kann kein Irrtum jemals liegen, daß wir das Kausalgesetz selbst als gültig behaupten. Jede Veränderung hat ihre Ursache.

Wie es heute noch häufig geschieht, wo eine nur wahrscheinliche Kausalität behauptet wird, verwechselte auch Hume in seiner Beurteilung das Gesetz mit seinem Gebrauche im einzelnen Falle, wo wir ihm einen bestimmten Fall einordnen. Bei dieser Subsumtion wird vielfach geirrt, wie kaum eines Beispiels bedarf, da es all-

täglich geschieht. Der Kriminalist sucht einen Dieb und bezichtigt eine Persönlichkeit, die völlig unschuldig ist. Vielleicht ist auch der Gegenstand gar nicht gestohlen. Das sind falsche Bestimmungen nach dem Gesetze. Jede Wandlung in physikalischer Auffassung illustriert Irrtümer dieser Art. Das Gesetz selbst bleibt von allen solchen Irrtümern ganz unberührt. Jede Berichtigung beruft sich vielmehr wieder auf dasselbe allgemeine Gesetz.

Oft sind der Behauptung von unerbittlichen allgemeinen Wahrheiten dadurch Zweifel erwachsen, daß auf den Irrtum hingewiesen wird. Die antike Skepsis hat eine lange Skala solcher Zweifelsgründe verewigt. Und doch wird mit der Feststellung eines Gesetzes, nach dem jedermann gegebenenfalls zu urteilen gezwungen ist, nicht entfernt behauptet, daß es jederzeit richtig angewandt wird.

Wie löst Kant die Humesche Frage? Mit Hume behauptet auch Kant, daß niemand den Begriff in seinen Wahrnehmungen vorgefunden, von ihnen abgezogen habe. Wie Hume sieht er die Notwendigkeit des Begriffs in dem denkenden Wesen und in seinem Urteile, nicht aber in den Dingen an sich selbst, von deren Verknüpfung niemand etwas weiß. Aber indem er auf alle anderen Begriffe hinweist, deren der Mensch bei der Bestimmung seiner Urteile fähig ist, verallgemeinert er zunächst das Problem. Es gilt, alle ähnlichen Begriffe in der menschlichen Vernunft aufzusuchen, sich ihres Ursprungs zu vergewissern und anderseits sie auf ihren wahren Gebrauch, auf ihre Tragfähigkeit und deren Grenzen zu untersuchen. Hume hatte den Ursprung des Kausalbegriffs in der menschlichen Vernunft geleugnet; er hatte seine Notwendigkeit, wie jeder Mensch, wohl gefühlt, aber nicht eingesehen. Aber er hatte zugleich ausgerufen: Belehrt mich, ich will mich belehren lassen. Im Bewußtsein der Mängel, die seine Versuche haben, spricht er die Hoffnung aus, daß vielleicht ein Nachfolger vollständige systematische Arbeit liefere. Kant erfüllt diese Hoffnung. Er hat die Frage gelöst, indem er systematisch die ganze menschliche reine Vernunft einer Prüfung unterzog, in der sich alles finden muß, was dem Menschen letzte Kriterien der Wahrheit gibt. Sie ist in der Tat bei allem Streit unsere letzte Instanz.

Wie steht es nun mit dieser menschlichen Vernunft? Ist das wieder ein Erklärungsprinzip, das nichts erklärt? Hier gebietet

uns der Zeitgeist eine gewisse Vorsicht, weil er von einer Vernunft, und gar von einer reinen, wenig wissen will. Aber bis auf Hume hatte niemand an dieser Vernunft als einem Vermögen zum Denken und Erkennen gezweifelt, auch Hume zweifelt nicht an ihr. Er erkennt an: Was sich aus der Vernunft selbst ableiten läßt, das ist als notwendig einzusehen. Denn Vernunft und Einsicht sind ein und dasselbe. In unserem skeptischen Zeitalter muß immer wieder daran erinnert werden, daß der Mensch Vernunft wirklich besitzt, d. h. ein Vermögen, die Fähigkeit, zu denken, Begriffe zu bilden, zu urteilen, zu schließen, nach Zwecken und nach freiem Ermessen zu handeln. Nur ein Rest des alten Vernunftbewußtseins ist ungetrübt von Zweifeln in der Menschheit erhalten. Wenn man jemand unvernünftig schilt, so wird er grob. Vorzüglich der Philosoph, der soeben alle Einsicht hinwegdisputiert hat.

Wir hoffen, daß der Leser so freundlich ist, die Vernunft als eine Tatsache anzuerkennen, die er in seinem Bewußtsein vorfindet, so daß er sich an sie als eine letzte Instanz immer wendet, wo er auch urteilt. Gibt der Leser diese Voraussetzung, die vom heutigen „Stande der Wissenschaft" nicht ganz gebilligt wird, zu, so hat er sich auch für Erkenntnis a priori entschieden. Denn Vernunft und das Vermögen, a priori zu erkennen, ist völlig dasselbe.

Wir verlangen ein ferneres Zugeständnis. Wer Vernunft als ein Erkenntnisvermögen anerkennt, der muß sich zugleich gestehen, daß sie an aller Erkenntnis beteiligt ist. Selbst die Skepsis, die Vernunft verleugnet, wird durch sie zu ihren spitzfindigen Zweifeln ausgerüstet. Haben aber die Menschen, wie niemand bestreiten wird, auf gewissen Gebieten Fortschritte gemacht, auf anderen nicht, so wird man sich nach den Gründen dieser Erscheinung umtun. Wo die Menschen innerhalb gewisser Grenzen geblieben sind, da haben sie sich auch verständigt, da sind sie auch in der Erkenntnis fortgeschritten. Wo gewisse Grenzen überschritten worden sind, da haben sie immer miteinander im Streite gelegen, und der „Pöbel der Vernünftler" hat über die Widersprüche geschrien, als ob die Vernunft selbst und nicht mangelndes Urteil daran die Schuld trüge. Wie nun, wenn die Ansprüche reiner Vernunfterkenntnisse, die an allen unseren Fortschritten beteiligt sind oder daran beteiligt zu sein vorgeben, mit den wirklichen von niemand bezweifelten Erkenntnissen

verglichen würden? Könnte man durch solch einen Vergleich nicht darüber aufgeklärt werden, welche Bedeutung dem Vernunfterkenntnisse da zukommt, wo unbestrittene Wahrheit vorliegt? Vielleicht werden wir dann die Vernunft nicht mehr schelten, wenn wir bemerken, daß es sich nur um einen falschen Gebrauch handelt, der diese Erkenntnisse a priori mißdeutet hat.

Der Leser wird zugestehen, daß wir sowohl in der äußeren Natur wie in der inneren verschiedene Erkenntnisse schon gesammelt haben. In der Physik läßt sich nicht ständig auf Irrtümern und durch Irrtümer weiterschreiten. Wir wollen einmal alle diese Erkenntnisse nach ihrem Inhalt Erfahrung nennen, dürfen wir dann nicht behaupten, daß der Mensch die Fähigkeit der Erfahrung habe, d. h. die Fähigkeit, seine Wahrnehmung gesetzmäßig und so zu verknüpfen, wie er es nicht bloß für sich, sondern für jeden anderen zugleich tut, dem er von seinen Erfahrungen durch seine Gedanken Kunde geben will? Setzt nicht jedes Lehrbuch der Physik bei jedem Leser Vernunft und damit diese Fähigkeit voraus, derselben Erfahrungen, die es uns durch Gedanken vermittelt, teilhaftig zu werden? Genug, Kant untersucht die menschliche Vernunft nach ihrem Anteil an wahrhaften Erkenntnissen, er behandelt sie als eine Fähigkeit, Objekte zu erkennen, so daß er zeigen kann, wie die Spreu vom Weizen zu scheiden ist. Er mißt mit den Prinzipien wahrer Erkenntnis alle mißglückten Versuche einer Scheinerkenntnis, wie sie in der dogmatischen Metaphysik vorliegt.

Also wenn Begriffe wirklich der Vernunft entstammen, dann würde man sich auch auf sie berufen, und wenn ein richtiger Gebrauch nachgewiesen wird, auch einsehen können, ob man immer in den Geleisen der Vernunft wandelt? Ähnelt diese Berufung auf die Vernunft nicht etwas dem Rückzug auf den gesunden Menschenverstand, von dem wir als Erledigung der Humischen Bedenken nichts wissen wollen?

Indessen Kant beruft sich ja nicht schlechthin auf die Vernunft, um jede Einrede abzuschneiden, sondern er beweist, wie es auch die Logik tun muß durch gründliche Deduktion, was er behauptet. Wie läßt sich zeigen, daß ein Begriff wie der von Hume nach seiner Abstammung bezweifelte wirklich in der Vernunft entspringt? Nach Kants Vorgang ist darauf die Antwort leicht. Unzweifelhaft und unbestritten ist, daß alle

logischen Leistungen im menschlichen Erkenntnisvermögen entspringen; die Logik ist eine Lehre, die nichts anderes als reine (von jedem Inhalt befreite) Vernunftleistungen systematisch aufzeichnet. Ihre Gesetze gelten für jeden Gedanken, was auch gedacht werden mag. Ob wir dichten oder Wahrheit verkünden, ob wir behaupten oder zweifeln, logische Gesetze sind für alle Gedanken verbindlich. Das Kind, das einen Apfel von der Birne unterscheidet, wendet sie an, ob es sich dessen bewußt ist oder nicht. Aber der reife Mensch kann sich dieser Gesetze bewußt werden; daß er es kann, unterscheidet ihn von anderen Wesen, die wir auf Erden kennen lernen. Bei ihnen läßt sich wenigstens — wenn der kluge Hans ausgenommen wird — nichts Ähnliches entdecken. Wer anderes behauptet, denkt nicht über den Unterschied nach, sondern hält sich an Übereinstimmungen, die nur zeigen, daß die Natur gewisse Zwecke durch verschiedene Mittel bewirken kann.

Wenn also unter rein logischen Leistungen sich auch der Kausalbegriff vorfinden sollte, so wäre damit sein Ursprung aus der Vernunft ebenso unwiderleglich bewiesen, wie der Ursprung der Logik sich aus dieser Quelle ableitet. Wir wollen hier wieder das Zeugnis des Skeptikers Hume anrufen, der die Mathematik, da er sie lediglich logisch gegründet sah, als ebenso vernünftigen Ursprungs anerkannte. Kant löste also Humes Frage ganz allgemein, indem er entdeckte, daß jeder (logischen) Form des Urteils ein Begriff entspricht, der also zu den Stammbegriffen des menschlichen Erkenntnisvermögens gehört und gehören muß, wenn die Logik selbst als vernünftig anerkannt wird. Auch diese Lehre wird viel bestritten, vermutlich, weil sie das einfachste, einleuchtendste Resultat ist, das jemals von einem Philosophen mit dem Anspruch auf Verständnis und sodann auf ewige Geltung verkündet worden ist. Genug, Kant hat durch diesen Zusammenhang zwischen Urteilsformen und Stammbegriffen Humes Zweifel aus dem Felde geschlagen. Die von uns alltäglich gebrauchten Begriffe der Größe, der Eigenschaft, der Substanz, der Kausalität, der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit entspringen in der menschlichen Vernunft.

Mit derselben Sicherheit ist ferner von ihm bewiesen, daß sie die Bedingungen dafür sind, unsere Wahrnehmung zur Erfahrung, d. h. zur objektiven Erkenntnis zu verknüpfen, wie es jeder Mensch bei denselben Voraussetzungen unter dem Zwange der Vernunft

zu tun genötigt ist. Kant sagt von diesen Stammbegriffen oder Kategorien, daß sie die Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung sind; das heißt nichts anderes, als daß durch die Fähigkeit solcher Begriffe das menschliche Erkenntnisvermögen Wahrnehmungen auf bestimmte Gedanken bringen, seine Wahrnehmungen nach diesen Begriffen, wie jeder erkennende Mensch es tut, unterscheiden und durch sie Objekte feststellen kann, was der Leser bei sich selbst mit Leichtigkeit zu kontrollieren vermag.

Durch solche Begriffe *verstehen* wir die Natur und durch solche Begriffe verständigen wir uns tagtäglich. Jedes Urteil über Objekte enthält sie notwendig und in jedem Begriff, den der Mensch denkt, lassen sie sich abscheiden. Jede Verständigung unter vernünftigen Wesen setzt in erster Linie gemeinsame Fähigkeiten notwendig voraus, und sie zu finden, nach ihren Leistungen in der Erkenntnis zu kennzeichnen, heißt nichts anderes als die eigene reine Vernunft (von der jeder Inhalt abgeschieden worden ist) „beurteilen". Kant nannte diese Tätigkeit „Kritik", aus dem einfachen Grunde, weil es wesentlicher Zweck dieses Verfahrens ist, unbegründete Anmaßungen, die sich auf die reine Vernunft allein berufen können, in ihre Grenzen durch die Vernunft selbst zurückzuweisen. Jeder philosophische Kritiker tut dasselbe, nur daß er sich der Mühen nicht immer unterzieht, die durch systematische Aufzeichnung sicherer Prinzipien Kant für die Menschheit leistete.

Unter jenen logischen Funktionen (Leistungen der Vernunft) findet sich auch der Begriff der Kausalität. Damit ist also die Notwendigkeit hinreichend erklärt, mit der jeder Denkende sich dieses Begriffes bedient. Wie von allen anderen Stammbegriffen läßt sich ferner auch von diesem Begriffe zeigen, daß er Wahrnehmungen zur Erfahrung zu verknüpfen fähig ist, d. h. daß er Wahrnehmungen von gewisser Art in einer Weise auf Gedanken bringt, die auch ihren Zusammenhang objektiv erkennen läßt. Wenn also aus jenen Urteilen: die Sonne scheint, der Stein wird warm, das andere gebildet wird: Die Sonne erwärmt den Stein, so ist unter diesen Begriff subsumiert worden, der also deshalb als notwendig eingesehen werden kann, weil kein Mensch auf andere Weise von einer nach einer Regel bestimmten Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen einen Begriff vom Objekte zu geben, weil jedermann nur durch diesen

Begriff eine solche Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen von jeder anderen zu unterscheiden vermag. Ist der vernünftige Ursprung des Begriffs zweifellos, so kann niemals ein anderer Rechtsgrund für seinen objektiven Gebrauch gefunden und gegeben werden, als daß er die Bedingung dafür ist, ein Geschehen im Zusammenhange zu erkennen, d. h. auf einen bestimmten Begriff vom Objekte zu bringen.

Diese Lösung des Humischen Problems durch Kant geht keinen Schritt weiter, als ihn menschliche Einsicht zu wandeln fähig ist. Sowohl die Tatsache reiner Vernunft als die Tatsache der Erfahrung sind gegeben. Es läßt sich also die eine auf die andere beziehen. Unzweifelhaft läßt sich feststellen, welche Elementarbegriffe in der Vernunft erzeugt werden, wie sich auch schon Aristoteles um diese Begriffe bemüht hat. Aber ihre Aufzählung würde wirklich nicht mehr als ein „elendes Namenregister" sein, ließe sich ihre Beziehung zu den Formen des Urteils nicht einsehen. Damit wird kein mystischer Hintergrund für den Gebrauch dieser Begriffe geschaffen, aber ihre Apriorität, ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit im Denken und Erkennen, zwingend bewiesen. Durch die Beziehung auf mögliche Erfahrung aber wird das Erkennen von Objekten vom bloßen Denken durch sichere Kennzeichen unterschieden.

Wir können an dieser Stelle auf die eminente Tragweite der Kantischen Untersuchung nicht eingehen. Ihre gerechte Würdigung liegt in der Zukunft. Es lag uns daran, an einem Beispiel zu zeigen, wie wenig sie verstanden sein muß, wo sie bestritten wird. Wie Hume selbst zu Kant sich gestellt haben würde, läßt sich nicht diskutieren. Gewiß ist aber, daß beide bis zu einem Punkte gemeinsam gehen, daß Hume die Frage nicht löst und daß er das selbst empfunden zu haben scheint.

Soll der Wunsch, auf Hume zurückzugehen, nicht mehr bedeuten als: Laßt uns ihn studieren, so ist dagegen nichts einzuwenden. Dann erfährt der Studierende, was Kant will; das ist schon sehr viel. Er wird dann lächeln, wenn er in Vorlesungen die harmlosen, politisch-indifferenten Begriffe der Kritik, die sich als Lehrbuch der Logik ergänzend zur Seite stellt, mit der Französischen Revolution in einen Zusammenhang gebracht findet. Vor allem wird er von einer Skepsis freiwerden, die im Gewande der Be-

scheidenheit maßlose Arroganz predigt. Wie weit sie getrieben wird? Wir lasen unlängst in einer philosophischen Kritik: Wer auch nur einen wahren Satz vorzeigen könnte, verdiente eine Million als Belohnung. Wir fürchten, daß der philosophische Schreiber dieses „Satzes", der doch auf Wahrheit Anspruch macht, eine Million redlich verdient hat und daß ihn etwas weniger — wenn nur die richtige Währung gewählt würde — von seiner Skepsis befreien möchte.

„Ins Innre der Natur dringt kein erschaffener Geist.“

(1907.)

Albrecht v. Hallers oft zitierte Worte finden bei Kant und Goethe gleichermaßen Widerspruch. Kant sagt uns in der „Kritik der reinen Vernunft“: „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde.“ Ein Echo des Dichters apostrophiert den „Physiker“ mit den bekannten Versen:

„Ins Innre der Natur —“
O du Philister! —
„Dringt kein erschaff'ner Geist“,
Mich und Geschwister
Mögt ihr an solches Wort
Nur nicht erinnern,
Wir denken: Ort für Ort
Sind wir im Innern.
„Glückselig! wem sie nur
Die äuß're Schale weist!“
Das hör' ich sechzig Jahre wiederholen;
Ich fluche drauf, aber verstohlen;
Sage mir tausend, tausend Male:
Alles gibt sie reichlich und gern;
Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male;
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist.

Daß mit der Belehrung des Philosophen dieser lebhafte Protest des Dichters im innigen Zusammenhang steht, kann niemandem ent-

gehen. Ist doch auch der zweite Teil des Gedichtes eine Umschreibung derselben Gedanken, die sich neben den angeführten Kantischen Worten finden. Vor allem weisen die beiden Schlußzeilen doppelsinnig auf die Kantische Aufgabe hin. Sie lassen sich zwanglos dahin auslegen: Prüfe dich selbst auf den Unterschied von Kern und Schale, des Inneren und Äußeren, dann wird sich zeigen, ob und inwiefern dieser Unterschied für die Natur, die du erkennst, und für dich als ein vernünftiges Wesen Bedeutung hat. Bei näherem Vergleich muten die Verse so an, als ob Goethe die auf einem Blatt der Kritik ausgesprochenen Gedanken aus der schweren Rüstung Kantischer Prosa in das leichte Gewand der Poesie hätte erheben wollen. Dennoch sind sie nicht auf den ersten Blick verständlich, wofern der Leser nicht weiß, was beide Männer hier unter Natur gedacht wissen wollen. Diesen Aufschluß gibt Kant, ohne dessen Vorarbeit die Verse schwerlich geschrieben worden wären. Wie Goethe von ihm Klärung über die Idee des Zweckes empfing, so erhielt er ihn auch über die Natur von dem Manne, der diesen Begriff aus schwankenden, unklaren Vorstellungen zu deutlichem Bewußtsein ihrer Grenzen führte.

Sieht man von Hallers historisch-dogmatischen Überzeugungen ab, die Kant nicht teilte, so liegt der Gegensatz beider Männer keineswegs in der letzten philosophischen Grundanschauung, die in ihren Worten zum Ausdruck kommt. Kants Berichtigung bezieht sich lediglich auf das Innere der Natur, deren oberste Prinzipien der menschliche Verstand selbst enthält. Er kann die Natur nach seinen Begriffen denken, durch die er Wahrnehmungen zu objektiven Erkenntnissen bestimmt. Von diesem Inneren der Natur ist das Schlechthin-Innere der Dinge an sich selbst scharf unterschieden. In dem Gedanken an sie ist vielmehr die Grenze menschlichen Erkennens und damit auch die der Natur bezeichnet. Und so versteht Kant unter Natur alles, was innerhalb dieser Grenze sich nach Begriffen und Regeln, nach den Fragen des Verstandes erkennen läßt, die Welt der Erscheinungen, wie wir sie alle durch den Anblick, durch sinnliche Vermittlung gewinnen, dieselbe Welt, die vom Naturforscher bis in ihr innerstes Wirken durchdrungen werden soll.

Was ist der Erkenntnis zugänglich, was verschließt sich ihr ewig? Ein Beispiel mag uns das verständlich machen. Die Sonne am

Firmament ist Gegenstand der Wahrnehmung. Ihre Strahlen führen uns Licht und Wärme zu, die Sonne ist also ihre Ursache. Der Physiker fragt weiter und belehrt uns, daß Licht und Wärme, wie die Erscheinungen der Elektrizität und des Magnetismus, einen Stoff zur Ursache haben, der das Weltall durchdringt. Seine Oszillationen haben teil an den Empfindungen, die unseren Wahrnehmungen einen durch Gedanken, durch den Verstand bestimmbaren Inhalt geben. Welcher Art ist dieser Äther? Wie stellen wir ihn uns vor, enn wir ihn mit unserem sonstigen Erkennen von Gegenständen vergleichen? Offenbar denkt sich der Physiker bei dem Begriffe, obwohl sich der Gegenstand direkter Wahrnehmung entzieht, ein Etwas, das in der Natur wirkt. Der Physiker beschreibt seine Bewegungen und berechnet sie; er muß also, wenn er es nicht mit einem bloßen Hirngespinst zu tun haben will, annehmen, daß sich diese Bewegungen wahrnehmen ließen, wenn nur unsere Sinne feiner wären [1]).

Wie kam er überhaupt dazu, einen solchen Stoff hypothetisch zu setzen, seinWirken für möglich zu erklären? Nur das Beispiel der bei Wasser und Luft beobachteten Wellenbewegungen berechtigte zu jener Annahme, mit der jede Erklärung des Physikers die Abstammung aus der Natur ebenso gemein haben muß, wie die Möglichkeit, jede Hypothese durch Wahrnehmungen, wenn auch nur mittelbar, zu kontrollieren. Wäre jemals unser Beispiel bei Annahme von Stoffen, oder von Kräften, nicht der Erfahrung, der Natur abgeborgt, so würden wir in lauter Phantasien geraten, wie sie etwa in dem Vermögen zu prophezeien, in den Astralleibern der Spirits und anderen mystischen Erdichtungen vorliegen. Bei der Erforschung der Natur kommt niemand aus dem Zusammenhange der Erscheinungen heraus, der Erklärungsgrund muß bis auf die Grundkräfte der Natur selbst in ihr enthalten und durch sie kontrollierbar sein.

Denken wir uns aber, wie wir dazu zweifellos fähig sind, einen letzten Grund der Erscheinung, der unabhängig von der Beziehung auf sinnliche Wahrnehmung, also nicht in der Natur existierte, so

1) Daß Goethe diese Ätherhypothese verwarf, hält nicht zurück, sie als ein Beispiel zu verwenden. Es kommt auch für das Beispiel darauf nichts an, ob diese Hypothese mit den Thatsachen übereinstimmt oder nicht. Zu verwundern ist bei Goethe, daß er an seiner Farbenlehre durch die Zustimmung Schopenhauers und Hegels nicht irre geworden ist.

leuchtet ein, daß wir kein Merkmal angeben können, das unseren Gedanken um das mindeste vermehrt. Alle auf diese Weise von dem sinnlichen Inhalt befreiten Begriffe sind für sich so unbestimmt, wie jener letzte Grund der Erscheinung, mit dem wir die ganze Natur, alles sinnlich Wahrnehmbare überflogen haben. Wir sind auf einer Grenze; alle gleicherweise des sinnlichen Inhalts beraubten Begriffe ermangeln der Bestimmungen, durch die wir Gegenstände unterscheiden. Wir können uns mit ihnen wohl noch über Gedanken, nicht aber über Gegenstände verständigen, denn dazu ist Beziehung auf mögliche Wahrnehmung oder auf einen kontrollierbaren Zusammenhang mit ihr erforderlich. Zu jenen Begriffen, deren der Mensch nicht bloß fähig ist, sondern die notwendig im alltäglichen Gebrauch von jedermann verwandt werden, gehört auch der Begriff der Substanz. Wie jeder Satz ein Subjekt der Aussage verlangt, so sucht auch der Verstand bei jeder Wahrnehmung nach einem Gegenstande, der in der Zeit beharrt, der als Objekt von ihm bestimmt wird. Wer sagt, daß die Sonne scheint, daß Eisen hart ist, der hat durch diesen Begriff den Gegenstand seiner Wahrnehmung, die Sonne, das Eisen als Inbegriff seiner Vorstellungen bestimmt.

Bei der Einfachheit dieser Betrachtungen, in der freilich auch eine gewisse Schwierigkeit liegt, können wir sogleich allgemein sprechen. Alle Wahrnehmungen des äußeren Sinnes, zu denen auch die des eigenen Körpers gehört, schreibt der Verstand einem beharrlichen Gegenstande zu, der unter dem Namen der Materie alles Bewegliche umfaßt. In diesem Begriffe hat also der Mensch das Substrat aller äußeren Erscheinungen allgemein gedacht. Bei der Mannigfaltigkeit der von ihm unterschiedenen Stoffe hat er nur einige charakteristische Merkmale, wie z. B. den der Beweglichkeit, in seinem Begriffe zurückbehalten. Mit der Bewegung ist er aber noch im Bereiche der Natur, im Bereiche des sinnlich Wahrnehmbaren. Jener reine Begriff der Substanz, dessen logisches Spiegelbild ein Subjekt des Gedankens verlangt, verleitet nun dazu, von allem in die Sinne Fallenden, von allem, was zur möglichen Wahrnehmung gehört, abzusehen und sich wie oben einen letzten Grund, der keines Grundes mehr bedarf, so hier ein letztes Subjekt, eine absolute Substanz, die nicht wieder als Erscheinung von etwas anderem aufgefaßt werden kann, zu denken. Mit diesem Schritte sind wir nicht in neuem Forschungs-

gebiet, sondern wieder an der Grenze angelangt, jenseits deren es bei uns Nacht wird. Jedes Erkennen und Bestimmen durch Merkmale hört hier auf; wir sind mit unseren Gedanken allein im Nebel Niflheims oder auf dem Kampfplatze der dogmatischen Metaphysik in Walhall, wo Schatten miteinander ringen. Der Äther aber, Luft und Wasser, wie die Materie überhaupt, sind gleicherweise in der Natur mittelbar und unmittelbar gegeben, so daß sich unsere Behauptungen über sie bestätigen oder auch mit objektiven Gründen widerlegen lassen.

Diese dogmatische Metaphysik glaubte das Absolut-Innere der Natur zu bestimmen, wenn sie nur über jenen idealischen Begriff der Substanz brütete und phantasierte, wie es noch heute geschieht. Dabei boten sich, wie leicht gesehen wird, nur zwei Wege, die unter Umständen dualistisch kombiniert wurden. Entweder die dogmatische Metaphysik behauptete: Diese Substanz ist nichts anderes als die Materie, die wir kennen, womit sie sich selbst widersprach; denn die Materie kennen wir nur, völlig ausreichend sie uns dienstbar zu machen, durch sinnliche Wahrnehmung, nicht aber wie die Metaphysik sie in dem reinen Substanzbegriff als ein bloßes Verstandesding, als reines Objekt der Gedanken, das die sinnliche Vermittlung ausschaltet. Oder sie wandte sich nach der anderen Richtung, die im Inneren des Menschen am nächsten lag. Auch für die inneren Erscheinungen der Seele denkt sich die Vernunft einen letzten Grund, den die dogmatische Metaphysik als absolute Substanz zu erkennen vermeinte. Sie hatte nichts leichter, als diese Substanz (wie Aristoteles, Leibniz) mit ihren angeblich schlechthin inneren Bestimmungen, mit Vernunft oder mit Vorstellungen, zu begaben, die sie also auch als letzte Kräfte der Materie den Entelechien oder Monaden, absoluten Substanzen zuschrieb. Der Leser wird in beiden Auffassungen das wiedererkennen, was man dogmatischen Monismus nennt, der ebensowenig wissenschaftlich zu vertreten ist wie ein dogmatischer Dualismus. Sie gehören in die Wüste der kämpfenden, streitenden Metaphysik, wo keine Einigung durch erkennbare Unterschiede des Objekts möglich ist. „In der Wüste gibt es keinen Freund".

Namentlich hinsichtlich der dogmatischen Verkennung des eigenen Inneren schafft die eindringende Kritik Kants Wandel, indem sie zeigt, daß wir das Subjekt innerlich gar nicht in anderer Art erkennen,

als die Außenwelt. Unsere innere Natur zeigt uns so wenig Kern und Schale im Subjekte, wie die äußere Natur im Objekte. Wäre uns die ganze Natur, innerlich im Menschen und in der Außenwelt, aufgedeckt, so würden wir jene Fragen nach dem Kern bei Goethe, dem Schlechthin-Inneren bei Kant doch niemals beantworten können, da es uns nicht einmal gegeben ist, wie der Philosoph an jener Stelle sagt, unser eigenes Gemüt mit einer anderen Anschauung als der unseres inneren Sinnes zu beobachten. Mit etwas anderen Worten: Wir schauen uns innerlich nicht mit dem bloßen Verstande an, die Begriffe sind keine Brille, durch die wir auf den Grund des eigenen Inneren schauen können, Denken ist nicht Anschauen. Das Denken bringt nur zur bestimmten Unterscheidung auf Begriffe, was der innere Sinn uns bietet oder was in ihm, wie jede angestrengte Aufmerksamkeit beweist, erst gesucht werden muß. Der Ursprung dieses inneren Sinnes aber liegt ebenso im Gemüte verborgen, wie der des äußeren, der mit dem inneren verbunden ist.

Diese Gedanken sind nicht leicht, man muß sich selbst einmal aufmerksam beobachtet haben, sie zu verstehen, aber sie werden doch in tausend populären Aufsätzen, in allen Urteilen über Kant als dem Leser vertraut vorausgesetzt. Indem Kant zur Einsicht führte, daß durch die innere Natur des Menschen nichts Schlechthin-Inneres, kein letztes Subjekt oder Substrat bestimmt wird, verwies seine Kritik jegliche dogmatische Anmaßung aus dem Bezirk wissenschaftlicher, verantwortlicher Arbeit. Wie wir uns selbst nur als Naturwesen theoretisch erkennen, so ist uns überall verschlossen, was über die Natur hinausführt. Wir sind also mit all unserem Forschen immer im Inneren der Natur. Die Schlußzeilen des Dichters dürfen wir zweifellos zu jenen letzten Gedanken in Beziehung setzen, da sie auch im Zusammenhange mit ihnen zugleich einer ethischen Wendung fähig sind, ebenso wie das alte „Erkenne dich selbst" die Doppeldeutung immer mit sich führt:

Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist.

Wer nun einsieht, daß er bis zum letzten Grunde noch nicht einmal der seelischen Erscheinungen durch seinen Verstand vorzudringen vermag, der wird leichter verstehen, was Kant in den Worten sagen

will, daß das „Schlechthin-Innere" der Materie nicht mehr als eine „bloße Grille" ist. Der Philosoph spottet der Klagen darüber, daß wir das Innere der Dinge gar nicht einsehen, als ebenso unvernünftig, wie der dogmatisch und bis heute fortgesetzte Streit um dies Innere fruchtlos ist. Denn die Klagenden möchten gern wissen, was die Dinge an sich selbst, unabhängig von den Merkmalen, sind, die wir in der Natur kennen lernen; sie bejammern, daß wir Menschen und keine Götter sind. Leere, unerfüllbare Wünsche aber haben noch niemals unser Wissen gefördert.

Der du die weite Welt umschweifst,
Geschäftiger Geist, wie nah fühl' ich mich dir!

Du gleichst dem Geist, den du begreifst,
Nicht mir!

Wer von Faustischer Verzweiflung zu nüchterner Erwägung zurückkehrt, der wird sich auch nicht mehr darüber beschweren, daß wir nur Natur erkennen, verheißt sie uns doch ein unerschöpfliches Gebiet der Forschung. Goethe wandte sich an den „Physiker", der mit philiströser Beschränktheit Grenzen da sieht, wo sich dem freien Blicke ein unermeßliches Arbeitsfeld eröffnet.

In unserem Jahrhundert hat ein phantastischer Schwärmer Kant mit dem Namen eines „Begriffskrüppels" bezeichnet. Aber auch der dicke Nebel unklarer Phantasien verhüllt die weite Aussicht, durch die Kant mit dem richtig bestimmten Begriff der Natur den wahren Gebrauch der Vernunft nach allen Seiten erweitert. „Ort für Ort sind wir im Innern." Die Kritik der Vernunft gibt sichere Kennzeichen dafür, ob etwas als innerhalb oder außerhalb der Natur liegend gedacht wird; nur können die Ausführungen dieses Schulbuchs schwerlich so populär für alle Welt dargestellt werden, wie die Voreile es heute verlangt, wie es immer wiederkehrende Versuche vortäuschen, die an Stelle des schwierigen, in unübertroffener Lehr- und Beweisart geschriebenen systematischen Werks mit seinen völlig einfachen und darum so schwierigen Gedanken leichte und ziemlich müßige Phantasien für Verbesserungen Kants ausgeben. „Wir dürfen bei Kant nicht stehen bleiben." Wir können es nicht, denn wir sind noch gar nicht bei ihm gewesen. Hat nicht Dubois-Reymond sein ignoramus und ignorabimus ge-

sprochen! Aber wie konnte der große Naturforscher es auch nur versuchen, das Problem von Leib und Seele mit unbestimmten Anpreisungen der Mäßigung zu behandeln, dasselbe Problem, das in strikteſter Weise in einem berühmten und viel gepriesenen Buche gelöst vor seinen Augen hätte liegen sollen. Ist doch der letzte Grund der Bewegung, der Mechanik des Kosmos, ebenso unerforschlich wie der des Denkens; wozu bedurfte es hier neuer Untersuchungen?

Was antworten Kant und Goethe auf die Worte Albrecht v. Hallers? Du hast wohl recht, das Innere der Dinge läßt sich nicht erkennen, aber das Innere der Natur verschließt sich dir nicht. Ihr Grund ist uns verborgen, sie selbst aber versagt sich keinem Forscher. „Ich bin alles, was da ist, was da war und was sein wird", stand über dem Tempel der Isis (der Natur)', „aber meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt." Und so verstehen wir jetzt auch die Worte Fausts:

Ihr Instrumente freilich spottet mein,
Mit Rad und Kämmen, Walz und Bügel.
Ich stand am Tor, ihr solltet Schlüssel sein;
Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel.
Geheimnisvoll am lichten Tag,
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

So spricht nicht der Naturforscher, wie es zutreffend in der Jubiläumsausgabe bemerkt ist, es spricht der Übermensch, der an der Sphäre des Erdgeistes „laug' gesogen", der nicht in der Natur Befriedigung findet, sondern sie, die „wirkende", in ihrer Unendlichkeit selbst erfassen, ihren Schleier lüpfen möchte.

Die Grenze verweist den Naturforscher auf sein fest umschriebenes, dennoch unerschöpfliches, unendliches Reich; sie läßt aber auch den Ideen ihr Recht, die außer den Gesetzen der Natur höhere in die Seele des Menschen geschrieben haben. Wer mögen wohl die Geschwister sein, in deren Namen Goethe gesprochen hat? Sind sie nicht aus der Zwiesprache deutlich zu erkennen, die der Dichter in seinem „Ultimatum" gibt?

Wir kennen dich, du Schalk!
Du machst nur Possen;
Vor unsrer Nase doch
Ist viel verschlossen.

Ihr folget falscher Spur,
Denkt nicht, wir scherzen!
Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen!

Der Raum [1].

Ursprung und Wesen des Raumes verhüllen sich in Dunkelheit, obwohl dem naiven Blick Räumliches so leicht erkennbar scheint, so leicht, daß die Raumlehre schon dem Quartaner zugemutet wird. Tieferes Nachdenken erst stellt uns vor ein Rätsel, an dessen Lösung Jahrtausende verzagten. Was der Raum ist, sagte ein alter Philosoph, weiß ich sehr wohl, er fügte aber bescheiden hinzu: ihr dürft mich nur nicht danach fragen. Er hatte also von dem geheimnisvollen Ding keinen deutlichen Begriff.

Welches Problem aber könnte vor dem Gesetze der Evolution beharren? Welches Rätsel erweist sich auf dem Vorwärtsmarsche der Menschheit zur Wahrheit als unlösbar? Wir dürfen es verkünden: der Schleier ist endlich gelüpft. Versuche des physikalischen Laboratoriums der Columbia-Universität lösen die alten Streitfragen, der amerikanischen Wissenschaft zu dauerndem Ruhme, der Menschheit zum Segen.

Ihre Resultate sind doppelt wichtig. Müßige aprioriſche Spekulationen verschmähen sie; glänzend aber werden die empirischen Methoden einer erleuchteten Zeit gerechtfertigt. Wer könnte nunmehr noch leugnen, daß aller wahrhafte Fortschritt ihnen verdankt wird? Läuft uns Amerika in dieser Frage den Rang ab, so hat doch die deutsche Wissenschaft daran hervorragenden Anteil. Ihre psychologischen und physiologischen Forschungen werden als grundlegend nur bestätigt. So knüpfen Harmonie und Gemeinschaft im Streben nach Wahrheit und Klarheit ein unauflösliches Band zwischen

1) Am 12. Februar 1907 in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung erschienen.

den beiden Völkern, die sich durch Gedankenaustausch in lebendiger Form akademischer Eloquenz so herrlich ergänzen.

Mr. Hokinson, auf dem Festlande noch wenig bekannt, verdanken wir jene Bemühungen, deren erfreuliche Erfolge wir verkünden dürfen. Einige Vorbemerkungen sollen den Leser vorbereiten. Ihm mögen die epochemachenden physiologischen Untersuchungen nicht fremd sein, durch die von Cyon vor einigen Jahren einen sechsten Sinn im Ohrlabyrinthe bei Mensch und Tier erwiesen hat — den Raumsinn, durch den wir den Raum empfinden. Störungen des Raumorgans im Ohre führen zu ähnlichen Erscheinungen, wie sie als Farbenblindheit längst bekannt sind. Man kann jene nach einem Vorschlage als Raumtaubheit bezeichnen, hat aber davon die durch Alkohol hervorgerufenen, jedem Studenten wohlbekannten Erregungen des Raumorgans zu unterscheiden, die ebenfalls der Orientierung im Raume gewisse Schwierigkeiten bereiten. Alle diese beim erkennenden Subjekte festgestellten Tatsachen werden nunmehr durch jene Versuche ergänzt, die am Objekte, dem Raume selbst, von Mr. Hokinson vorgenommen worden sind. Vor allem wird durch sie bestätigt, was ohnedies plausibel scheint; daß der Raumsinn nur an ein Organ geknüpft sein kann, das in einer Höhlung sich befindet, so daß der Raum einzudringen vermag.

Es liegt daher der Gedanke nahe, daß das Organ im Ohre — die Natur weiß sich zu helfen — durch ein zweites in der Nasenhöhle ergänzt und vertreten wird. Der Organismus überhaupt paßt sich in jeder nur möglichen Weise, wie jüngst von Reinke ausgeführt worden ist, der Außenwelt an. Auch über jenen zweiten Punkt liegen nahezu beweisende Experimente vor, während die Mundhöhle, überhaupt alle an der Nahrungsaufnahme und dem Atmungsprozeß vorwiegend beteiligten Organe dank kluger Fürsorge der Natur, an der räumlichen Orientierung unbeteiligt erscheinen. Die sinnreichen Versuche, die mit Brieftauben angestellt worden sind, wollen wir zunächst kurz beschreiben. Wenn Ohr und Nasenöffnung mit einer feinen, undurchlässigen Membran verschlossen werden, so wird der Raum ziemlich vollständig an seiner Einwirkung verhindert. Die Brieftauben flattern dann wie trunken umher und können sich dem Fluge der anderen Tiere, die unbehindert sind, nicht anschließen; nur mit Mühe gelangen sie zu dem Schlage zurück.

Ganz abweichend verhielten sich die Exemplare, bei denen nur das Ohr oder nur die Nase verklebt war. Ihr Flug erschien völlig frei; nur in der eingeschlagenen Richtung war ein Unterschied zu bemerken, sie flogen nicht in gerader Linie, sondern im Bogen. Interessant war dabei die Art der Ablenkung. Vögel ohne Nasenraum hielten sich im Bogen derselben Horizontalebene; die anderen blieben in derselben Vertikalebene mit dem Zuge. Jedenfalls folgt hieraus, daß die Raumorgane sich ergänzen und füreinander eintreten können; ferner, daß sie die verschiedenen Dimensionen selbst zu repräsentieren scheinen, so daß die Vermutung eines dritten Organs nahe liegt.

Wir wissen, daß sich die Anschauungen des kopernikanischen Weltsystems schon im Altertume nachweisen lassen. Sollten sich nicht auch von der neuen Entdeckung in früheren Zeiten Spuren finden? Auch hierfür scheint mehr als ein bloßer Anhalt vorzuliegen. Nach Plutarch fand sich auf Kreta eine Abbildung des Zeus ohne Ohren. Offenbar sollte damit angedeutet werden, daß der Vater der Götter und Menschen über den Raum erhaben ist, eine Erklärung, die bisher niemand zu geben vermochte. — Heraklit behauptete, daß die Weltseele durch die Sinnesorgane in den Menschen eindringt. Dieses dunkle Wort erhellt sich, wenn angenommen wird, daß er unter der Weltseele als letztes Prinzip des Kosmos den Raum verstand.

Beim Menschen pflegen krankhafte Veränderungen im Ohr allein die räumliche Orientierung nicht zu stören; aber da es blinde Geometer zu allen Zeiten gegeben hat, so leuchtet doch so viel ein, daß die alte, namentlich von Kant vertretene Auffassung, wonach der Raum auf Anschauung beruht, nicht zu halten ist. Zweifellos haben Naturvölker die besondere Gabe räumlicher Orientierung hauptsächlich Ohr und Nase zu verdanken. Der Indianer legt das Ohr an einen Baum oder an die Erde, um zu ermitteln, aus welcher Richtung ihm Gefahr droht. Hunde finden sich trotz meilenweiter Entfernung zu ihrem alten Herrn zurück, wobei sie sich der Nase als eines Raumorganes und nicht, wie bisher angenommen wurde, um des Geruches willen bedienen.

Niemand wird die eminente Bedeutung räumlicher Orientierung, die besonders im Kriege ausschlaggebend ist, in Abrede stellen. Diesem Umstande verdanken wir einen weitgehenden Plan, der für statistische

Feststellungen Sorge tragen will. Zunächst soll eine Umfrage in den Schulen Aufklärung darüber verbreiten, in welchem Grade ohr- und nasenleidende Schüler in den geometrischen Leistungen behindert sind, damit eine besondere Pflege von Nase und Ohr Abhilfe zu schaffen vermag. Bei Ballonfahrten soll ferner ermittelt werden, inwiefern die Einwirkungen auf Ohr und Nase von der in höheren Luftschichten abgeänderten Natur des Raumes abhängen.

So interessant und wichtig die oben behandelten Tatsachen bei raumempfindenden Subjekten sind, so werden sie doch durch die ergänzenden Untersuchungen Mr. Hokinsons in den Schatten gestellt, weil er sie am Objekte selbst, am Raume, vornahm. Das Problem löste sich ihm durch die Luftpumpe, deren Vakuum über die physikalischen und chemischen Eigenschaften des Raumes auch früheren Forschungen Aufschlüsse versprach. Seit Otto v. Guericke sind aber alle Anstrengungen an einem für den Rezipienten brauchbaren Materiale, das bisher aus Glas bestand, gescheitert. Mr. Hokinson ist es dagegen durch eigenartige chemische Behandlung gelungen, einen glasartigen Stoff zu erweichen, ohne daß dabei Dichtigkeit und Durchsichtigkeit eingebüßt werden. Der Leser wird sofort wissen, daß es sich um dasselbe Material handelt, das bei den Experimenten mit Brieftauben verwandt wird. Es glückte dem Forscher weiter, den sogenannten schädlichen Raum, der jeder Entleerung der Glocke Schranken setzt, aus seinem Apparate zu entfernen, worüber nähere Mitteilungen nicht gemacht werden können, da das Patentverfahren noch schwebt. Schon nach zehn Kolbenzügen konnte Hokinson die völlige Entweichung der Luft feststellen, so daß nur der reine Raum unvermischt im Rezipienten übrig blieb. Damit wäre an sich wenig gewonnen, wenn nicht die Veränderungsfähigkeit der Glasglocke, die durch chemische Imprägnierung sehr schnell in eine elastische Hülle verwandelt werden kann, gestattete, daß jener reine Raum durch eine feine Darmsaite vom Apparate abgeschnürt werden kann. Es gelang ferner, den Raum etwa auf den zehnmillionsten Teil des ursprünglichen Volumens zu komprimieren, das sich aber bei Aufhebung des Drucks wiederherstellt, und zwar im Augenblick. Mit dem feinsten Chronometer ließ sich keine Dauer dieser Veränderung feststellen, woraus sich schließen läßt, daß bei Entleerung der Glocke nicht bloß die in ihr enthaltene Luft, sondern auch die Zeit voll-

ständig entwichen ist. Die Zeit aus der Luft ebenso rein wie den Raum darzustellen, ist leider bisher nicht gelungen.

Durch die Versuche ist also die Elastizität des Raumes zweifellos festgestellt. Elastizität gehört zu den Grundeigenschaften der Materie. Also ist damit die materielle Natur des Raumes einwandfrei bewiesen. Weiter läßt sich aus der Kugelform, die der Raum beim Abschnüren des Rezipienten erhält, sehr sicher folgern, daß die Raumatome, seine letzten nicht wahrnehmbaren Bestandteile, gewisse Formen ausschließen. Würfelförmige Atome z. B. würden in einer Kugel nicht zu lagern sein. Will man sich eine Vorstellung von ihnen machen, so trifft vielleicht die Honigwabe der Bienen das Richtige. Diese Tiere scheinen nicht ohne Grund einen ersten Rang als Raumkünstler einzunehmen.

Mr. Hokinson hat mit kleinen Raumkugeln — er nannte Hokium eine Kugel vom Durchmesser eines Millimeters — an lebenden Tieren Versuche gemacht, die die Wirkungsweise des komprimierten Raumes sehr anschaulich zeigen. Ein Kaninchen, das mit einem Hokium zugleich eine Flüssigkeit zur Auflösung der Hülle verschluckte, blähte sich zu einer Kugel auf und mußte getötet werden. Bei Eingabe mehrerer Raumpillen flog das Versuchstier wie ein Luftballon an die Zimmerdecke. Diese Ausdehnungsfähigkeit erklärt eine allgemein bekannte Tatsache auf einfachste Weise. Die größte Kugelfläche läßt sich, wie auch ihr Körper, durch eine noch so kleine Kugel abbilden. Jedem Punkte der größeren entspricht nach mathematischen Gesetzen ein Punkt der kleineren. Wie nunmehr einleuchtet, folgt das aus der nahezu absoluten Elastizität des reinen Raumes. So würde, vorausgesetzt einen Rezipienten von der Größe unserer Erde oder unseres Sonnensystems, der ganze Raum sich auf einen Punkt zusammendrücken lassen, der dennoch alle Punkte des ganzen Raumes in sich schließt. Im 18. Jahrhundert war diese Tatsache schon bekannt. De Luc, ein namhafter Naturforscher, behauptete, daß sich die ganze Welt in einer Nußschale abbilden lasse.

Wohlverstanden gilt jenes zunächst nur für den reinen Raum, der umgekehrt bei nachlassendem Druck von einem Punkte bis zu beliebiger Größe anwachsen kann. Somit ist auf streng physikalischer, empirischer Basis die Unendlichkeit des Raumes erklärt. Ebenso läßt sich die Kant-Laplacesche Welttheorie nach Mr. Hokinson ver-

stehen. Bei jenen mannigfaltig differentiierten Experimenten zeigt sich, daß der Raum jene Eigenschaften immer besitzt, wenn er nur aus gasförmigen Körpern gewonnen war. Bei einer einzigen fest zu bestimmenden Mischung des reinen Raumes mit den Gasen zeigte auch das Gemisch völlige Expansionsfähigkeit. Damit scheint der Urzustand entdeckt, in dem das Weltsystem seine Entwicklung begann. Leider läßt sich dieser Zustand im Gemisch nur einen Moment aufrecht erhalten; Hokinson nennt ihn den kritischen, weil er eine Explosion des Gemisches herbeiführt. An allen Explosionen hat somit der Raum den Hauptanteil, wenn auch die Versuche noch nicht völlig zum Abschlusse gediehen sind. Auch die Luftschiffahrt hofft man mit Raumballons zu ihrer Vollendung zu führen. So viel steht aber fest, daß die Entdeckung namentlich für militärische Zwecke viele Anwendungen verheißt. Mr. Hokinson bringt durch seinen Versuch die Erfindung des Schießpulvers erst zum Verständnis, so daß sich wohl vertreten läßt, daß unsere Zeit mit ihrer sicheren empiristischen Methode und mit ihrer allgemeinen tieferen Einsicht das Pulver eigentlich erst erfunden hat.

Monismus und Naturgesetz von Ernst Haeckel.

(1906.)

In einer kleinen Flugschrift setzt sich Haeckel wiederholt mit Fr. Paulsen, ferner mit Chwolson, einem neuen Gegner, auseinander. Man kann mit Haeckel den Ton seiner Gegner bedauern, ohne die geringste Nötigung anzuerkennen, in der Sache auf seine Seite zu treten. Bei dem Kampfe um den Monismus Haeckels kommt es darauf gar nicht an, wie seine Widersacher urteilen, so wenig etwa, wie sein beispielloser äußerer literarischer Erfolg irgendwie in Rücksicht zu ziehen ist. Die ruhige Frage allein entscheidet: Lehrt Haeckel Wahrheit? — Und da müssen wir zunächst nicht etwa nur bezweifeln, sondern bestreiten, daß sich der Verfasser Rechenschaft über die Bedeutung der Argumente gegeben hätte, die er ins Treffen führt. Trotz einer Reihe von Autoritäten, auf die sich Haeckel beruft, entscheidet die Naturforschung über Fragen nicht, die lediglich in das Gebiet der Metaphysik gehören. Naturforschung, wohin sie sich auch wendete, kennt nur Naturgesetze, die Metaphysik aber fragt nach den letzten Prinzipien überhaupt und nach dem Bereiche ihrer Gültigkeit. Solange über diese Gültigkeit nicht durch Einsicht entschieden ist, so lange ist ein Streit um Dogmen ebenso unvermeidlich als müßig.

Haeckel kämpft als Dogmatiker für den Spinozistischen Begriff der Substanz. Nun liegt der Irrtum Spinozas viel weniger in diesem Begriffe als in dem Gebrauche, den er von ihm machte. Spinoza hypostasierte die Idee eines notwendigen Wesens mit diesem Begriffe, den nicht bloß der Physiker und Chemiker, sondern jedes Menschenkind in der Erfahrung beständig anwendet. Er gebrauchte

ihn also über die Grenzen der Erfahrung hinaus mit der Anmaßung, als ob er jenseits noch durch den Begriff erkennen könnte. Wie er das anfing, müßte uns Haeckel rechtfertigen.

Bekanntlich hebt Spinoza seine Ethik so an: „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen (Begriff) das Dasein in sich schließt oder dessen Natur nur als daseiend dargestellt werden kann." „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und aus sich begriffen wird, d. h. das, dessen Vorstellung nicht der Vorstellung eines anderen Gegenstandes bedarf, um daraus gebildet zu werden." Aus solchen Prämissen schloß er, daß zur Natur der Substanz (zu ihrem Begriffe) das Dasein notwendig gehöre. Spinoza behauptete also Begriffe, in denen das Dasein, als in ihnen mitenthalten, notwendig gedacht werden müsse. Solche Begriffe aber hat der Mensch nicht, dem eine Existenz, ein Dasein nur dadurch erkennbar ist, daß ihm, wie Haeckel wohl nicht bestreiten kann, alles Existierende sinnlich — innerlich und äußerlich — vermittelt werden muß. Wer solcher Begriffe, die das Dasein zugleich mitenthalten, fähig wäre, der müßte sinnenfrei, d. h. durch den Verstand anschauen können. Er wäre ein Gott und kein Mensch. Man kann sagen, der brauchte die Krücke des Begriffs gar nicht.

Haeckel kann also jene Spinozistische Erschleichung, die längst, trotz Hegel und Schelling, als solche erkannt ist, nicht wissenschaftlich mit Gründen vertreten. Naturforschung kennt nur Substanzen, die sinnlich durch Akzidenzien wahrgenommen werden oder mit der Wahrnehmung im Zusammenhange kontrollierbar sind. Sie kennt nur Substanzen in der Erscheinung und nicht als an sich existierend, wie die eine Substanz von Spinoza nach dem „wahren" Begriffe angeblich erkannt worden ist. Mit keiner Naturforschung also kann Haeckel die Auffassung des dogmatischen Metaphysikers Spinoza rechtfertigen.

Nun wohl, also begibt sich auch Haeckel in das Gebiet der reinen Vernunft, d. h. in das der Metaphysik. Da aber ist keine Prüfung und Kontrolle seiner Behauptungen mehr möglich. Haeckel weiß im Bereiche der hyperbolischen Objekte genau so viel wie seine Gegner. Niemand kann auftreten und mit Grund sagen: Gott oder die Natur ist dasselbe, Gott ist die einzige Substanz, in der alles ist, aus der alles notwendig folgt, wie es so eben ist und wie es uns die Natur-

erkenntnis lehrt. Ebensowenig kann irgendein Sterblicher auf Grund seiner Einsicht behaupten: Gott hat viele Substanzen erschaffen, also muß dies oder jenes sich in der Welt so verhalten, wie es sich eben verhält. Die reine Vernunft reicht nicht aus, Theorien über eine Erschaffung der Welt, wie sie auch gedacht werden möchte, zu vertreten. Wo die reine Vernunft den Verstand mit seinem Substanzbegriffe über die Erfahrung hinausführt, da fängt der Streit der dogmatischen Metaphysiker an, zu denen Spinoza sich mit Bewußtsein zählte. Haeckel möchte sich doch aber nicht zu dieser Zunft zählen, wenngleich Hegel und Schelling, auch Schopenhauer in den Bahnen Spinozas wandelten. Ein Streit, der nie zu schlichten ist, ist müßig. Haeckel würde ihn sicher nie unternommen haben, wenn er die Kantische Kritik der reinen Vernunft eindringlich studiert hätte. Das aber dürfen wir wohl von einem Reformator in der Philosophie erwarten, daß er an Kant nicht vorübergeht, der, nebenbei gesagt, im Spinozismus die „metaphysische Sublimierung" ungeheuerlicher Systeme erkannte.

Gehen wir von dem Gebiete der Metaphysik auf das des Glaubens über, so liegen die Fragen etwas anders. Hier läßt sich nicht theoretisch streiten. Glaubt Haeckel an den Substanz-Gott, an den Untergang der menschlichen Seele mit dem Leibe, so läßt sich dieser Glaube nicht durch strikte Beweise widerlegen; aber die Duldsamkeit, um dieses häßliche, hoffärtige Wort zu brauchen, des Monismus wird sicher niemandem verübeln, daß er philosophisch seinen vernünftigen Glauben gegen ihn verteidige. Die Freiheit des Willens, die Haeckel ebenfalls bestreitet, braucht man nicht zu *glauben*; was dieses Moment betrifft, so behauptet sie Haeckel selbst, wenn anders er mit dem Monistenbund eine „sittliche Erziehung" der Jugend anerkennt. Gibt Haeckel Sittlichkeit, d. h. innere Verantwortlichkeit zu, so behauptet er auch Freiheit des Willens, denn jene setzt diese notwendig voraus. Ein Lügner existiert nirgends, wenn er nicht die Freiheit hatte, die Wahrheit zu sagen. Die Freiheit ist Tatsache in jedem sittlichen Urteil. Wird sie dadurch umgestoßen, daß kein Mensch sie dem Objekt nach beweisen kann? Haeckel wirft seinen Gegnern vor, daß sie „schimpfen". Aber niemand kann schimpfen oder geschimpft werden, wenn es keinen freien Willen gibt.

Haeckel tut übrigens den Philosophen sehr unrecht, die an

einen lebendigen Gott als Theisten glauben. Er meint, sie müßten „die erhabene Vorstellung von Gott als dem ‚höchsten Wesen' zu dem Bilde eines Säugetieres herabziehen, das sich im Laufe vieler Jahrmillionen aus einer Reihe niederer Wirbeltiere entwickelt und erst in später Tertiärzeit aus affenähnlichen Primaten zu einem höheren Vernunftwesen ausgebildet hat". Wir wollen die zoologische Frage ganz dahingestellt sein lassen, doch verwechselt Haeckel ersichtlich zweierlei. Der Mensch kann sich subjektiv eine Idee Gottes nur mit menschlicher Vernunft machen (er hat sie eben nicht anders), ohne sich damit zu vermessen, objektiv die Gottheit zu erkennen. Diese Idee behält damit ihre gute Bedeutung für den sittlichen Gebrauch, wie sie auch immer in der Menschheit geherrscht hat. Wer sich nach menschlicher Vernunft eine Idee Gottes macht, der bedarf dazu wohl des Symbols, aber keines Bildes, auch ist der Glaube an eine „sittliche Weltordnung" oder an eine „gütige Vorsehung" nichts, was bloß naiver, kindlicher Phantasie entstammte. Das kann sich so verhalten; aber irrig und anmaßend wird doch dieser Glaube erst, wenn er sich mit Einsicht verwechselt und sich vermißt, den Finger Gottes zu erkennen.

Wenn Haeckels erhabene „Vorstellung von Gott", als dem „höchsten Wesen", nicht bei Männern, wie z. B. bei Kant oder Reimarus, zu finden ist, von denen beide den Spinozismus und der erstere allen Dogmatismus wegen seiner Anmaßungen verwarf, wie ist nun in den vielen Jahrmillionen der Entwicklung in die aus niederen Wirbeltieren und die aus affenähnlichen Primaten herstammenden Menschtiere oder Tiermenschen die Vernunft mit ihrer Idee von Gott hineingekommen, wir meinen nicht die anthropomorphe von Kant, sondern wie sie in ihrer übermenschlichen Erhabenheit von Haeckel erfaßt worden ist? Hat diese wahre Idee, die doch die jener Entwicklung zugrunde liegende Vernunft einzusehen vorgibt, im Kampf ums Dasein oder sonstwie Bedeutung gehabt? Woher nimmt Haeckel mit Spinoza den Begriff einer Substanz, in deren Begriff das Dasein zugleich mitenthalten ist? Ist dieser Begriff aus der früheren Entwicklung ererbt, oder ist Haeckel im Besitze von Stelzen, die nicht allein über diesen erreichten Entwicklungszustand, sondern über diese ganze Wirklichkeit hinauszuschauen gestatten?

Die causa sui bei Spinoza.

(1906.)

In der Fränkischen Morgenzeitung Nr. 279 bespricht Herr Hauptmann a. D. Eman. Seyler die von mir veröffentlichte Rezension der Haeckelschen Schrift „Monismus und Naturgesetz". Herr Seyler schreibt a. a. O.: „Haeckels Kritiker führt nun die erste Definition Spinozas an wie folgt: ‚Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen (Begriff) das Dasein in sich schließt oder dessen Natur nur als daseiend dargestellt werden kann.' Das Klammerwort ist ein Zusatz des Rezensenten, der mit Evidenz ergibt, daß das Verständnis für den Unterschied zwischen Wirklichkeit und Denken auch ihm fehlt." Gegen den erhobenen Vorwurf möchte ich mich verteidigen.

Über den von Herrn Seyler ferner beanstandeten Ausdruck der Kirchmannschen Ausgabe „als daseiend dargestellt" möchte ich nicht streiten; es kommt für den Gedanken Spinozas darauf nichts an. Das Klammerwort „Begriff" rührt allerdings von mir her, es entspricht dem Gedanken, durch den in dieser ersten Definition der Begriff der causa sui als etwas bestimmt werden soll, das sich ohne das Dasein nicht denken lasse, oder, wie auch mein Kritiker schreibt: „dessen Natur nicht begriffen, nicht aufgefaßt werden kann als nicht existierend". Demnach entspricht es jenem Gedanken Spinozas völlig, zu sagen: Wer die causa sui denkt, muß zugleich in ihrem Begriffe das Dasein denken, sie kann nur als existierend dargestellt, vorgestellt, aufgefaßt, begriffen werden. Für das Verständnis ist die Wahl des Ausdrucks hierbei gleichgültig. Etwas anderes ist es freilich, ob sich einem Menschen ein Begriff mit so wunderbarer Art vermitteln läßt, ob er zugestehen und überhaupt verstehen kann,

daß der Begriff der causa sui, ihr Wesen, ihre Natur das Dasein zugleich mitenthalten, so daß man sich selbst widersprechen, also einen logischen Schnitzer in dem Gedanken begehen müßte: Etwas, das als causa sui gedacht wird, existiert nicht.

Spinozas Erschleichung beruht auf dieser ersten Definition. Wie kam er zu dieser Selbsttäuschung? Mit dem Gebrauch des Kausalbegriffs in der Erfahrung ist der Denker völlig vertraut. Jedem Gegenstande, so sagt er, muß eine Ursache oder ein Grund zugeteilt werden, sowohl weshalb er besteht, als weshalb er nicht besteht. Die Ursache bestimmt das Dasein eines Dinges, und jede Ursache ist wieder durch eine Ursache bestimmt. Die spekulierende Vernunft führt aber auf den Gedanken einer höchsten, letzten Ursache, die auf jedes Warum? mit ihrem Darum antworten soll. Für eine solche letzte Ursache kann Spinoza das Dasein nicht auf die gewöhnliche Weise feststellen. Hier muß er also für die Bestimmung eines Begriffs sorgen, in dem die nach Ursachen fragende Vernunft Ruhe findet. Er erklärt also unter dem vermeintlichen Zwange der Vernunft, daß in dem Begriffe einer solchen Ursache, einer causa sui, das Dasein notwendig mitgedacht werden müsse; der Grund liege schon in unserem Begriffe, in unseren Gedanken, so daß ein Verstoß gegen die Logik vorliege, wofern man das Dasein eines Etwas, das man nur als causa sui denken könne, leugne. Außerhalb der dogmatischen Metaphysik läßt sich für ein solches Beurteilen kein Beispiel finden.

Spinoza hilft sich aber gelegentlich durch einen Hinweis auf die Mathematik. Er stellt fest, daß aus dem Begriffe (aus dem Wesen, der Natur) eines Kreises der Grund sich ergebe, weshalb ein viereckiger Zirkel nicht bestehen könne. In der Tat liegt für denjenigen, der den Begriff eines Kreises hat, schon ein logischer Zwang vor, dies Dasein zu leugnen, aber daraus folgt nichts für die Existenz irgendeines Dinges, von dem ich nichts als den reinen Begriff habe. Aus dem logischen Widerspruch kann ich auf die Unmöglichkeit eines Dinges schließen, niemals aber darf ich mir Begriffe anmaßen, die schon das Dasein mitenthalten. Ein solcher Gebrauch meiner Begriffe weicht von dem sonstigen, dessen der Mensch fähig ist, völlig ab. Und eben deshalb, weil von mir im Gegensatz zu der obigen Anklage meines Kritikers überall der Begriff

von dem existierenden Gegenstande von diesem selbst und seiner Existenz, das Denken und die Wirklichkeit des Gedachten unterschieden wird, behaupte ich, daß jene Definition nicht auf einen menschlichen, auf die Sinnlichkeit angewiesenen, sondern auf einen anschauenden Verstand Rücksicht nimmt. Mir ist wirklich von einer causa sui nichts gegeben als mein Begriff, mein bloßer Gedanke, und sollte ich dadurch allein des Daseins sicher werden, so müßte der Verstand nicht bloß denken, sondern auch anschauen können. Dessen war sich auch Spinoza in gewisser Weise bewußt, da er als die höchste Art der Erkenntnis die intuitive bezeichnet. Seine Nachfolger waren in dieser Hinsicht naiver, sie schmeichelten sich geradezu eines anschauenden Verstandes, einer intellektuellen Anschauung, ohne sich zu überlegen, wie sie diese Wunderkraft rechtfertigen könnten.

Die causa sui entspringt einer bloßen Idee, die in der Vernunft aus dem Verstandesbegriffe der Ursache erzeugt ist; kein menschlicher Witz vermag ihr aber jemals die objektive Realität zu verschaffen, er kann kein Dasein in ihn hineinbringen und also auch keines wieder herausklauben. Mit jener unmöglichen Definition fällt Spinozas ganzes dogmatisches System mit allen vermeintlichen Beweisen in sich zusammen. Kein Mensch hat einen Begriff von einem Etwas, in dem er das Dasein mitdenken müßte. Keine Logik kann das Urteil richten: Eine causa sui existiert nicht.

Ein Wunder ist es freilich nicht, daß der Mensch bei bloßen Ideen der Vernunft logische Möglichkeit und Wirklichkeit kaum zu unterscheiden vermag, so daß die Metaphysiker immer versucht haben, sich durch Machtsprüche oder Subreptionen zu helfen. Am verzeihlichsten mag es noch beim allerrealsten Wesen sein, dessen Idee allerdings sehr viel an sich hat, das zu täuschen vermochte. Wenn ich mir den Begriff von einem Wesen mache, das alle Vollkommenheiten besitzt, alle Realitäten, so sollte man denken, daß ich mir selbst widerspreche, wenn ich nicht im Begriffe zugleich das Dasein denke. Sonst fehlte ihm doch, was ich ihm selbst zusprach. Jedes endliche existierende Wesen müßte ja vollkommener sein als jenes andere.

Aber das Dasein, die Existenz ist kein reales Prädikat, kein Merkmal, das zu irgendeinem Begriffe von Dingen etwas beisteuerte. Wo auch der Mensch ein Dasein feststellt, kommt zu

seinem Begriffe als einer Bestimmung seines Zustands, zu seinen Gedanken die Wirklichkeit hinzu, niemals aber als ein Merkmal im Begriffe selbst. Jene Erschleichung Spinozas war nur bei einem Vernunftbegriffe möglich, bei allen anderen, wie zum Beispiel bei mathematischen, sieht Spinoza das selbst ein. Er unterlag hier der Illusion, die sich mit diesen Ideen verknüpft; die Vernunft macht sie sich selbst, aber sie scheinen wie die reflektierten Strahlen eines Spiegels von einem jenseitigen Gegenstande herzurühren. Ihn täuschte der Zwang, mit dem sich jene Ideen der menschlichen Vernunft aufnötigen, wie das von selbst klar ist, aber auch aus seinem letzten Hilfsmittel bei Überzeugungsversuchen klar hervorgeht. Wer eine wahre Idee hat, so sagt uns der Philosoph, der weiß auch, daß er sie hat, und kann an ihrer Wahrheit nicht zweifeln.

Leider sah Spinoza noch nicht ein, daß aus der Wahrheit einer Idee nichts für die Existenz außer unseren Gedanken folgt. Sein Fehler liegt in dem „Hypostasieren" des Vernunftbegriffs eines notwendigen Wesens, eine Bezeichnung, die Herr Seyler nicht verstanden zu haben scheint. Denn mit dem „Hypostasieren" ist nur gesagt, daß Spinoza für die Idee und mit ihr ein Dasein in der Substanz, und zwar nicht bloß außerhalb der Erfahrung, sondern auch außerhalb seiner Gedanken überhaupt statuierte [1]).

Herr Seyler behauptet nun, daß „der Mensch in den Begriff eines jeden Objekts, das er als tätig zu kennen glaubt, das Merkmal des Daseins einschließen müsse". Er verwechselt dabei zweierlei. Daraus, daß er die Existenz durch den Verstand feststellt, denkt und unter Umständen auch denken muß, folgt nicht im mindesten, daß er sie in den Begriff vom Objekt als Merkmal aufnimmt oder aufnehmen müßte. Der Begriff eines Talers ist wirklich derselbe, ob ich einen Taler habe oder nicht; der Unterschied ist nur in meinem Besitzstande, nicht im Begriffe. Der Begriff von Zwanzigmarkstücken stand fest, ehe noch ein einziges existierte; er ändert sich nicht durch Prägung noch so vieler Münzen dieser Art. Mein Begriff von einem Objekt mag so viel und so wenig enthalten wie er will, so erfahre ich allerdings mehr, wenn ich auch das Dasein des Ob-

1) Auf Herrn Seylers Replik habe ich keinen Anlaß einzugehen. Indessen habe ich sowohl hier wie in dem vorigen Aufsatze unbedeutende Veränderungen vorgenommen, um die Quelle des Mißverständnisses zu verstopfen.

jektes feststellen kann, vielleicht auch für meinen Begriff, aber durch das Dasein an sich selbst gewinnt mein Begriff nicht das mindeste an Inhalt.

Wie bekannt, ist gerade jenes Beispiel von Talern oft und namentlich von Hegel zurückgewiesen worden. Man dürfe Gott nicht mit Talern in eine Reihe stellen. Sehr richtig, aber gerade das Idealistische dieses in der Vernunft erzeugten Begriffs im Gegensatz zu empirischen Begriffen führt den Menschen zu der zwar trivialen, aber doch nicht unwichtigen Erkenntnis, daß er durch seinen auf sinnliche Anschauung angewiesenen Verstand ein Dasein nur in der Erfahrung oder in möglicher Erfahrung festzustellen fähig ist.

Monismus.

(1908.)

Monismus ist ein neues Schlagwort für eine uralte durch mangelnde Urteilskraft verschuldete Auffassung der Welt. Trotz ihres Alters beruht sie auf einer Täuschung, die einen ganz besonderen Schein mit sich führt. Auch läßt sich nicht leugnen, daß der Monismus vielfach durch seine Gegner gestärkt wird — namentlich in unserer Zeit, wo der Monist und der ganze Monistenbund gewisse Richtungen bekämpfen zu müssen glaubt. Er wendet sich gegen eine starre Orthodoxie, ohne zu ahnen, daß er ihr wiederum in die Hände arbeitet. Dem Buchstabenglauben überhaupt ist nichts förderlicher als philosophische Anmaßung, die sich mit ihren fadenscheinigen Gründen dem Urteil selbst des gemeinen Menschenverstandes preisgibt.

Wenn man den Monismus nicht allein nach seinen Gegnern beurteilen will, so liegt die Frage nahe: Wofür tritt der Monist ein? Was ist die positive Seite seines Bekenntnisses? Diese Frage mag uns einmal einer der ältesten Monisten beantworten, der sich nachweisen läßt und der heute wenig bekannt sein dürfte. Oecllus von Lukanien soll 100 Jahre vor Aristoteles geschrieben haben. Die hinterlassene Schrift ist angezweifelt worden, aber ihre „Echtheit" läßt uns ganz unberührt. Es fragt sich ja nicht, wer geschrieben hat, sondern was geschrieben steht. Jedenfalls galt Oecllus als einer der würdigsten und geschicktesten Schüler des Weltweisen von Samos, des göttlichen Pythagoras. Was ihm zugeschrieben wird, zeichnet große Klarheit, philosophische Schulung und Scharfsinn aus, es würde heute schwerlich von einem Philosophen geboten werden können. So paradox das scheint, so ist doch leicht einzusehen, daß philosophische Fragen am besten da erkannt werden, wo sie frei von jeder Überlieferung aus frischem Quell entspringen.

In seinen Betrachtungen über die Welt (περὶ τοῦ παντός) stützt sich Ocellus auf die Kennzeichen der Natur und auf solche Vernunftschlüsse, wie sie ihm als einleuchtend erschienen sind. „Es ist sehr wahrscheinlich", hebt er an, „daß die Welt niemals einen Anfang und Ursprung gehabt, und ebenso scheint es, daß sie niemals werde untergehen können. Wie sie jederzeit gewesen ist, so wird sie auch beständig fortdauern. Wäre sie der Zeit und Vergänglichkeit unterworfen, so würde sie nicht mehr da sein. Wollte jemand behaupten, daß sie von einem anderen Wesen hervorgebracht wäre: so wird er doch gewiß weder dasjenige begreifen können, worin sie aufgelöst werden sollte, noch auch, wie sie ein Ende nehmen könne. Denn ebenso wie dasjenige, woraus die Welt gemacht wäre, unstreitig der zuerst dagewesene Teil der Welt sein würde, ebenso würde dasjenige, worin sie aufgelöst würde, ihr letzter Teil sein. Ist aber die Welt erschaffen, so muß sie mit allen ihren Teilen erschaffen sein, und wird die Welt vernichtet, so muß sie auch mit allen ihren Teilen untergehen." Aus diesen Worten geht hervor, daß sich Ocellus *gegen* die Existenz einer „extramundanen" Gottheit, wie *gegen* die Möglichkeit der Schöpfung ausspricht. Warum kann die Welt nicht erschaffen sein? Weil Ocellus eine solche Schöpfung nicht begreifen kann. Aber diese Schlußfolge ist falsch, weil sich aus der Unbegreiflichkeit niemals auf die Unmöglichkeit schließen läßt. Ocellus hätte vollkommen recht gehabt, wenn er sich auf folgendes beschränkt hätte: Ein Gott als Schöpfer der Welt und diese Schöpfung selbst sind *in der Natur*, in *der* Welt unmöglich, die *ich* erkenne, denn diese beurteile ich nur mit meinem Verstande, der weder die Gottheit noch die Schöpfung, ja nicht einmal seinen eigenen Ursprung erkennen und sich begreiflich machen kann. Denn von diesen Gegenständen haben wir nur Ideen, Gedanken, deren Bedeutung völlig verbietet, nach Einsicht und Erkenntnis, kurz nach Begreiflichkeit der Objekte sich abzumühen. Ocellus aber beurteilt diese Fragen nach den Gesetzen der Natur selbst, mit denen wir uns mühsam an der Stelle orientieren, auf der wir uns zwar auf natürliche, aber doch in letzter Linie unbegreifliche Weise vorfinden. Jene Ideen sind die Grenzsteine für das Gebiet unseres Wissens; kein Wunder, daß Ocellus auf Widersprüche gerät, wenn er über die Möglichkeit der Gottheit, zumal wenn er sie außerhalb

der Welt untersucht, mit denselben Verstandesoperationen entscheidet, mit denen er das Dasein irgendeines Naturprodukts feststellen oder leugnen möchte. Hätte Ocellus etwas tiefer gegraben, so würde er in der behaupteten Ewigkeit der Welt ebendieselben Widersprüche und Unbegreiflichkeiten gefunden haben, die ihn von seinen Behauptungen hätten abschrecken müssen. Ocellus kämpft, genau wie heutzutage Haeckel, mit seinen eigenen Gedanken, deren Bedeutung ihm nicht zu vollständiger Klarheit gekommen ist. Für Haeckel läßt sich das schon aus seinem Buchtitel: „Natürliche Schöpfungsgeschichte" schließen, der einen Widerspruch enthält. Hölzernes Eisen!

Sehr wahrscheinlich, daß die Polemik des Ocellus wie vielfach die des heutigen Monismus sich an Gegner richtete, die Gottheit und Schöpfung in der Natur selbst zu erkennen vermeinten. Die sehen freilich in einer Schöpfungsgeschichte, die menschlicher, dichterischer Phantasie entstammend sich wieder an die Einbildungskraft der Menschen richtet, Naturgeschichte selbst. Aber diesen Fehler braucht niemand zu begehen; er ist dann unmöglich, wenn sich der Mensch über den Begriff des Glaubens Rechenschaft gegeben hat. Der Monist bekämpft sodann nur seine eigenen Phantasien, während seine Gründe die Natur selbst mit Gedanken beurteilen, die ihr völlig fremd und durch nichts zu verifizieren sind. Jene Ideen weisen über die Natur hinaus; niemand weiß von ihren Objekten etwas, aber sie zu glauben, finden sich im menschlichen Gemüte sehr wirksame Gründe, die um so nachhaltiger sind, je mehr die Gewissen von dem Zwange des Glaubens befreit werden. Der Glaube ist frei. Der Glaube des Monisten aber ist sinnlos, niemand hat an ihm ein Interesse, so daß es rätselhaft bleibt, warum er für seine Lehre Propaganda macht. Denn niemals wird sich ein Ocellus finden, der die Objekte jener Ideen durch Demonstration, durch Beweis zu leugnen vermöchte.

Ocellus hat wie jeder vernünftige, nachdenkliche Mensch das Bedürfnis — wir meinen hier nicht den bloßen Wunsch, sondern eine Nötigung der Vernunft —, die Gottheit zu suchen. Versagt sich ihm der schlicht menschliche Glaube zumal in seiner Zeit, wo der Volksglaube mit mythologischem Aberglauben bunt durchwirkt war, so fängt er es ganz wie der moderne Monismus an, uns einen „höheren" Begriff von der Gottheit zu geben. Nur hat

dies Bestreben genau denselben Mangel wie heute. Der Monist gibt eine Überzeugung vor, durch die er aufklären möchte, in Wirklichkeit aber hüllt er uns in dichten Nebel ein: Das All selbst ist die Gottheit!

Hören wir den Ocellus:

„Ich verstehe unter dem Worte Welt dasjenige, was man sonst das Ganze oder das All nennt. Sie ist mit allen Vollkommenheiten geziert. Und sie ist eine geschickte und höchst vollkommene Verknüpfung aller Wesen und Naturen. Nichts ist außer ihr befindlich. Ist eine Sache wirklich: so ist sie in und mit ihr. Sie begreift alle, auch noch so verschiedenen Wesen in sich, und zwar einige derselben als Bestandteile, andere aber als zufällige in ihr hervorgebrachte Geburten. Hieraus folgt, daß die in der Welt befindlichen Wesen eine gewisse Verwandtschaft und Übereinstimmung mit ihr haben. Die Welt hingegen hat keine andere Verwandtschaft als mit sich selbst."

Ocellus führt weiter aus, daß die Welt die Ursache von allen Vollkommenheiten sei, die wir bemerken. Ein solches Wesen muß seiner eigenen Natur nach vollkommen sein: „Die Welt ist die Ursache von dem Dasein, der Fortdauer, der Vollkommenheit aller übrigen Dinge, also muß sie unvergänglich und ewig sein, weil sie durch sich selbst die Ursache von der Dauer aller übrigen Dinge ist." Hier haben wir also das Bekenntnis des Monisten! Dasselbe Bekenntnis wird heute dem Fortschritte der Naturwissenschaft zugeschrieben und ist doch so alt, wie der Streit der Metaphysiker überhaupt.

Nun erhebt sich eine Frage: Wie soll man sich diese Weltgottheit denken? Hatte Ocellus, hat irgendein Monist unserer Tage einen bestimmten Begriff von diesem All als einem Urgrund aller Dinge oder gibt man uns nur einen ungreifbaren Schatten? Einen Begriff, der um so leerer wird, je mehr wir in ihn hineinzubringen glauben. Was hat sich der Naturforscher, wie er auch heiße, bei dem Gedanken: die Welt oder die Natur ist ihre eigene Ursache und zugleich die Ursache aller Dinge, denken können? Nichts und weniger als nichts. Oder möchte sich wirklich ein Mensch vermessen, nach dem Wenigen, was ihm zu wissen beschert ist, strikt auf die Gottheit zu schließen?

Wir sahen, daß Ocellus aus dem einheitlichen Ursprung der

Dinge ganz modern eine Verwandtschaft aller Wesen mit der Welt und also auch unter sich ableitete. Aber sehr interessant ist, daß dieser Metaphysiker eine Entwicklung der Welt leugnet. Warum? „Wenn die Welt erschaffen und vergänglich ist, so muß sie notwendig aus einer geringeren eine größere, aus einer schlechteren eine bessere Sache geworden sein und mit der Zeit muß sie wieder geringer und schlechter werden als sie jetzt ist." Ocellus zeigt, daß die Welt nicht erschaffen worden sei, weil sie selbst keinerlei Entwicklung zeige. „Der Anfang des Entstehens der Menschen, Tiere und Pflanzen ist nicht von der Erde herzuleiten, sondern die ganze Einrichtung derselben ist von Ewigkeit her geschehen. Denn es ist notwendig, daß die Substanzen so in der Welt sind und die in ihr gewisse Klassen und Ordnungen ausmachen, jederzeit mit ihr zugleich dagewesen sind." Wie schade, daß Ocellus nicht mehr lebt. Würden ihn nicht die modernen Monisten durch den Nachweis der Entwicklung von der Schöpfung und dem Schöpfer überzeugen können? Freilich müßten sie schon mit etwas wirksameren Argumenten beweisen, als sie es heute zu tun gewohnt sind, denn Ocellus war nicht so leicht zu überreden, wie das heutige große Publikum [1]).

Wir haben an einem alten Beispiel gezeigt, was der Monismus denkt und bekennt. Ist bei ihm irgendeine Belehrung möglich, so müßte sich doch schließlich einsehen lassen, daß bei allen Kämpfen, wie sie der Monismus und andere Richtungen dogmatisch auszufechten glauben, alle Gründe gleich gut und als „bleierne Waffen" samt und sonders wirkungslos sind. Wo sich das Objekt möglicher Wahrnehmung und damit jeder Kontrolle entzieht, werden alle Argumente der Vernunft dialektisch. Man kann nach entgegengesetzten Richtungen dreist behaupten und auch überreden. Lehren aber läßt sich nichts, am wenigsten über das All, das wirklich für Sterbliche etwas zu groß ist. Wie lange aber soll der Streit um das Nichts noch währen, für das sich der Monismus vom „Standpunkte der Naturwissenschaft" zum Bunde vereinigt? Hätte die Wissenschaft in den Fragen des Glaubens wirklich mehr Stimme als die allen Menschen gleicherweise zuteil gewordene schlichte Menschenvernunft?

1) Nicht uninteressant ist, daß Ocellus zum Schlusse seiner Betrachtungen mit dem Hinweis auf die Zucht von Pferden und Hunden eine passende Auswahl für die Menschen empfiehlt.

Die „Wurzel" der „vierfachen Wurzel" des Satzes vom Grunde.

(1909.)

Schopenhauers Dissertation „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde" erschien zuerst 1813 und ist erst im Jahre 1847 neu herausgegeben worden. Die Schrift enthält eine Kritik des Kantischen Beweises des Kausalsatzes, den Schopenhauer nicht verstanden hat. Sie ist ein Vorbild für viele andere „Verbesserungen" Kants, wie für neue Beweise geworden, die mit Schopenhauers Allüren zum besten gegeben werden und trägt die Mitschuld an dem Mißverständnis, als ob nach Kant die Gesetzmäßigkeit in der Natur von der Willkür des Subjekts abhinge, während dieser Mann überall das Gegenteil gelehrt hat. „Hätte Kant bedacht, daß sein Leib ein Objekt unter Objekten ist", so würde er nach Schopenhauers naivem Urteil nicht in seinen Irrtum verfallen sein. Es lohnt nicht, solche kindliche Anmaßung weiter zu verfolgen. Es ist auch nicht nötig. „Das wäre mein höchster Ruhm", sagt Schopenhauer, „wenn man einst von mir sagte, daß ich das Rätsel gelöst, welches Kant aufgegeben hatte."

Kant hat ein Rätsel gelöst, aber keines aufgegeben. Er hat gewarnt, sich mit Rätselfragen zu befassen, deren Genesis er aufdecken konnte. Für Schopenhauers Ehrgeiz wird seine Selbstvergötterung genügen müssen; seine Gefolgschaft gereicht ihm nicht zum Ruhme. Er verschuldet, daß jeder Spaßmacher auf Kosten ernster Arbeit sich mit billigem, schalem Witz belustigen kann.

Natürlich ist es immer vornehmer, gar nicht arbeiten zu müssen. „Nach diesem Grundsatz", sagt der „erstaunliche" Kant (das Attribut ist von Schopenhauer), „ist es neuerdings so weit gekommen, daß

sich eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, vom Grunde aus in seinen Besitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt, und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, daß sie sich mit denen, welche — schulmäßig — von der Kritik ihres Erkenntnisvermögens zum dogmatischen Erkenntnis langsam und bedächtig fortzuschreiten, sich verbunden halten, in eine Linie zu stellen gar nicht gemeint sind, sondern — geniemäßig — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres, alles das, was Fleiß nur immer verschaffen mag, und wohl noch mehr, zu leisten imstande sind."

Hier soll von jener „vierfachen" Wurzel des Satzes vom Grunde geredet werden, für deren Feststellung sich die Dissertation unter Mißhandlung des Wurzelgleichnisses mit vorbildlichem gelehrtem Brimborium auf die von Kant in der Kritik ausführlich besprochenen Prinzipien der Spezifikation und der Homogeneität und auf den göttlichen Plato berufen zu müssen glaubt.

Diese „vierfache Wurzel" entdeckt zu haben, spricht sich Schopenhauer selbst zu, vor ihm sei dem Gesetze der Spezifikation „entium varietates non temere esse minuendas" bei der Einteilung nicht Genüge geschehen. Die Behandlung rechnet auf naives Publikum. Wer mit solchen Fragen vertraut ist, bemerkt leicht, daß dies Gesetz nicht herangezogen ist, gar nicht herangezogen zu werden brauchte, und wie der vielfach von Schopenhauer aufgebotene gelehrte Apparat nur als Zierat dient.

Jene Einteilung ist höchst einfach, was ihr nichts schadet, sie hat ferner den Vorzug, a priori und damit erschöpfend zu sein. Sie läßt sich als vollständig einsehen, woraus wiederum folgt, daß auch das Prinzip der Homogeneität „entia praeter necessitatem non esse multiplicanda" keine weitere Hilfe als die des gelehrten Hokuspokus leistete.

Aber die Einteilung hat noch etwas Merkwürdiges. Sie befindet sich nämlich in einem Buche, das vor der Schopenhauerschen Dissertation im Jahre 1797 gedruckt und seinerzeit in vielen Händen war. Schopenhauer mag es nicht gekannt haben, wenigstens erklärt er 1813 in einem Briefe an die Philosophische Fakultät in Jena, daß er „nur den kleinsten Teil von der Masse der über

Kants Philosophie erschienenen Bücher durchzugehen" Gelegenheit hatte, und bittet, falls „einzelnes ... schon anderwärts auf ähnliche Weise gesagt zu sein scheint", ihn dies wissen und ihm nicht die geringste Schonung angedeihen zu lassen. Am Schluß des Briefes bittet Schopenhauer den Allmächtigen, den Dekan und die Mitglieder der philosophischen Fakultät allezeit gesund und wohl zu erhalten und mit Glücksgütern zu segnen. Was die Fakultät geantwortet hat, ist nicht bekannt. Wir wollen das scheinbar Versäumte nachholen ohne die Frage der Abhängigkeit und ohne zu erörtern, ob hier vielleicht der Kärrner dem königlichen Baumeister Zuträgerdienste hat leisten müssen, wie es sich nur geschickt haben würde. Alle „Vorgänger" waren naturgemäß nur Werkzeuge für die Macht- und Prachtentfaltung dieses einzigen Genies.

Sicher interessiert es, in der Gegenüberstellung, zu der noch die Einleitungskapitel Schopenhauers verglichen werden können, den Unterschied zwischen schlichter, wissenschaftlicher Behandlung und einer Gaukelei zu beobachten, die zu so vielen ähnlichen Erscheinungen den Mut eingegeben hat.

Im Enzyklopädischen Wörterbuch der kritischen Philosophie von Mellin heißt es von der Analogie der Ursache und Wirkung:

„Sie ist diejenige Analogie a priori, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenstände der Erfahrung in einem solchen Verhältnisse vorgestellt werden müssen, das mit dem metaphysischen Verhältnisse der Kausalität identisch ist.

Diese Analogie heißt: Alle Erscheinungen stehen in Ansehung des Wechsels der Akzidenzien miteinander in dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung. Alles, was daher von Akzidenzien in der Natur vorkömmt, es mag im äußeren oder im inneren Sinn sein, muß die Wirkung einer Ursache und in Verbindung mit der Substanz die Ursache einer Wirkung sein. Die äußeren Gegenstände sind aber auch die Ursache unserer Vorstellungen im inneren Sinn, und umgekehrt, so daß also diese Analogie sich in vier verschiedene Analogien auflöset, nach der Identität der vier folgenden Verhältnisse mit dem Verhältnisse der Kausalität, nämlich

a) der äußeren Objekte unter sich, wovon hier die Rede ist,

b) der inneren Objekte (Anschauungen, Gedanken, Gefühle usw.) unter sich, wovon in der Logik und Psychologie die Rede ist,

c) d) der äußeren Objekte mit den inneren und umgekehrt, wovon hier (in Ansehung der Erkenntnis überhaupt), aber auch in der Moral und Teleologie gehandelt wird.

Dieses ist der berühmte Grundsatz, dessen Beweis in der Leibniz-Wolffischen Philosophie gänzlich verunglückt ist.“

Bei Schopenhauer steht (jede Zeile würde berichtigende Kritik notwendig machen):

„Unser erkennendes Bewußtsein, als äußere und innere Sinnlichkeit (Rezeptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subjekt und Objekt und enthält nichts außerdem. Objekt für das Subjekt sein, und unsere Vorstellung sein, ist dasselbe. Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen. Nun aber findet sich, daß alle unsere Vorstellungen untereinander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grund, in seiner Allgemeinheit, ausdrückt. Obgleich diese nun, wie wir schon aus dem Bisherigen entnehmen können, je nach der Verschiedenheit der Art der Objekte verschiedene Gestalten annimmt, welche zu bezeichnen der Satz vom Grunde dann auch wieder seinen Ausdruck modifiziert, so bleibt ihr doch immer das allen jenen Gestalten Gemeinsame, welches unser Satz, allgemein und abstrakt gefaßt, besagt. Die demselben zugrunde liegenden, im folgenden näher nachzuweisenden Verhältnisse sind es daher, welche ich die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde genannt habe. Diese nun sondern sich, bei näherer, den Gesetzen der Homogeneität und der Spezifikation gemäß angestellter Betrachtung in bestimmte, voneinander sehr verschiedene Gattungen, deren Anzahl sich auf vier zurückführen läßt, indem sie sich richtet nach den vier Klassen, in welche alles, was für uns Objekt werden kann, also alle unsere Vorstellungen, zerfallen.“

Vergleicht der Leser, so wird er sich selbst sagen können, daß es sich, wie bei Mellin deutlich erkennbar ist, um eine einfache Kombination handelt, die sich mathematisch vor Augen stellen läßt. Es gibt nur äußere (a) oder innere (b) Objekte. Sie können also

nur in den Verhältnissen aa, bb, ab, ba auftreten. Diese einfache Kombination ist die „Wurzel“ für die Vierzahl, der von Schopenhauer aufgebotene Apparat ist eitel Blendwerk.

Die Schopenhauersche Dissertation unterwarf sich der Philosophischen Fakultät einer Universität, also einer wissenschaftlichen Instanz. Über seine späteren Leistungen wird besser nicht disputiert. An dem Unheil, das sie gelegentlich in unreifen Köpfen angerichtet haben und noch immer anrichten, ist Schopenhauer als wahrhafter philosophus per inspirationem unschuldig. Die „Anschauung selbst, rein und für sich, d. h. die rein objektive Anschauung oder die objektive Welt ... hatten meinen Kopf zum Tummelplatz ... gewählt, weil er dazu tauglich war.“ Nein, dieser Mann war kein Scharlatan! „Meine Philosophie ist“, sagt er selbst, „innerhalb der Schranken der menschlichen Erkenntnis überhaupt, die wirkliche Lösung des Rätsels der Welt. In diesem Sinne kann sie eine Offenbarung heißen. Inspiriert ist solche vom Geiste der Wahrheit: sogar sind im vierten Buche einige Paragraphen, die man als vom heiligen Geiste eingegeben ansehen könnte.“

Wie Schopenhauer Kant zitiert.

(1909.)

In der Dissertation: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ sagt Schopenhauer folgendes: „Freiheit des Willens bedeutet (nicht Philosophieprofessorenwortkram), daß einem gegebenen Menschen, in einer gegebenen Lage zwei verschiedene Handlungen möglich seien. Daß aber dies zu behaupten absurd sei, ist eine so sicher und klar bewiesene Wahrheit, wie irgendeine über das Gebiet der reinen Mathematik hinausgehende es sein kann. Am deutlichsten, methodischsten, gründlichsten und dazu mit besonderer Rücksicht auf die Tatsachen des Selbstbewußtseins, durch welche unwissende Leute obige Absurdität zu beglaubigen vermeinen, findet man die besagte Wahrheit dargelegt in meiner, von der Königlich Norwegischen Sozietät der Wissenschaften gekrönten Preisschrift über die Freiheit des Willens. In der Hauptsache haben jedoch schon Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire, auch Kant dasselbe gelehrt.“ Auch Kant! Wir erhalten nun ein einseitiges Zitat über den empirischen Charakter des Menschen aus der Kritik der reinen Vernunft, ein zweites aus der Kritik der praktischen Vernunft, das so lautet: „Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft, mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte.“ Punktum! Sieht der Leser bei Kant nach, so findet er nur die wenigen Worte angehangen: und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei.

Gerade diese Schlußworte waren für Kant die Hauptsache, wo er zu zeigen sich bemüht: Obgleich das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, einsehen kann, daß sie als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich notwendig ist, kann es „mit Recht sagen, daß es sie hätte unterlassen können".

Wir beabsichtigen mit diesem Monitum keine Kritik der Schopenhauerschen Stellung zur Freiheitslehre, was bei diesem künstlichen Manne nicht so einfach wäre, aber wir fragen den unbefangenen Leser, ob eine solche Art zu zitieren vom Geiste der Wahrheit oder vom Vater der Lügen „inspiriert" worden ist.

Ein zweites Beispiel, bei dem es sich nicht um ein vollständiges Zitat, sondern um eine Aufmachung handelt. Schopenhauer kann dem Kantischen Beweis für das Kausalgesetz nicht beistimmen und schreibt: „Er ist im wesentlichen folgender: Die zu aller empirischen Kenntnis nötige Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft gibt Sukzession, aber noch keine bestimmte: d. h. sie läßt unbestimmt, welcher von zwei wahrgenommenen Zuständen, nicht nur in meiner Einbildungskraft, sondern im Objekt, vorausgehe. Bestimmte Ordnung aber dieser Sukzession, durch welche allein das Wahrgenommene Erfahrung wird, d. h. zu objektiv gültigen Urteilen berechtigt, kommt erst hinein, durch den reinen Verstandesbegriff von Ursache und Wirkung. Also ist der Grundsatz des Kausalverhältnisses Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und als solche uns a priori gegeben."

Die Stelle, die hier nach Schopenhauer im wesentlichen wiedergegeben worden ist, lautet ganz anders: „Zu aller empirischen Erkenntnis gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit [ob wir wachen, träumen oder mit Vorstellungen spielen] sukzessiv ist, d. i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit aufeinander. Die Folge aber ist in der Einbildungskraft [wenn wir bloß sie in Rücksicht ziehen] der Ordnung nach [was vorgehen und was folgen müsse] gar nicht bestimmt, und die Reihe der einander folgenden Vorstellungen kann [wovon sich jedermann im Spiel der Einbildungskraft überzeugen kann] eben sowohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist

die Ordnung im Objekt bestimmt, oder, genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der sukzessiven Synthesis, die ein Objekt bestimmt, nach welcher etwas notwendig vorausgehen, und wenn dieses gesetzt ist, das andere notwendig folgen müsse. Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntnis einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht; so muß sie [die Erkenntnis] ein empirisches Urteil sein, in welchem man sich denkt, daß die Folge bestimmt sei, d. i. daß sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie notwendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das Vorhergehende setze, und die Begebenheit folgte nicht darauf notwendig, so würde ich sie nur für ein subjektives Spiel meiner Einbildungen halten müssen, und stellete ich mir darunter doch etwas Objektives vor, sie einen bloßen Traum nennen."

Die eckigen Klammern sind von uns hinzugefügt. Der Leser wird leicht ermessen, daß die bestimmte Ordnung der Sukzession, durch die Wahrnehmung zur Erfahrung wird, im Kausalbegriff gedacht wird, daß aber diese Ordnung in der Synthesis der Apprehension schon enthalten sein muß, ehe man sie auf einen Begriff bringen kann. Gerade deshalb ist dieser Begriff a priori d. h. notwendig, wo man eine Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen nach einer Regel durch den Gedanken ausdrücken d. h. unter das Kausalgesetz subsumieren und damit diese Synthesis von einer andersgearteten im Urteil unterscheiden will.

In Schopenhauers Wiedergabe des Kantischen Beweises wird aus dem einfachen Verstandesbegriffe, nach dem sich Wahrnehmungen besonderer Art von anderen Gedanken unterscheiden lassen, eine geheimnisvolle Kraft, so daß es kein Wunder ist, wenn hinter dem Worte „transzendental" Magie von denen gesehen wird, die Kant durch Schopenhauer oder ähnliche Schriftsteller kennen lernen.

Schopenhauer mißversteht ferner Kantische Beispiele, die er obigen Worten Kants anheftet. Sie sind aber in einem anderen Zusammenhange einige Seiten vorher gegeben, so daß der Leser darauf vorbereitet ist, die zitierte Stelle nur auf eine Begebenheit als Objekt zu beziehen. Obwohl Kant dort ausdrücklich sagt: „Nun kann man zwar alles, und sogar jede Vorstellung, sofern man sich ihrer bewußt ist, Objekt nennen; allein was dieses Wort bei Er-

scheinungen zu bedeuten habe, nicht insofern sie (als Vorstellungen) Objekte sind, sondern nur ein Objekt bezeichnen, ist von tieferer Untersuchung", obwohl er also vor einem möglichen Mißverständnis warnt, ist er nicht vor Schopenhauers naiver Belehrung geschützt, daß auch der eigene Leib ein Objekt unter Objekten sei, so daß die Beispiele der Apprehension eines den Strom hinabtreibenden Schiffes (einer Begebenheit) und die Apprehension eines Hauses (als eines Gegenstandes, einer Erscheinung als Inbegriff meiner Vorstellungen) nach Schopenhauer sich nicht im mindesten voneinander scheiden. Schopenhauer macht wider Kants Warnung die Wahrnehmung des Hauses zum Objekt, während im Beispiel das Haus (das Mannigfaltige seiner Erscheinung) als der Gegenstand der Vorstellung zu betrachten ist. Hierbei ist klar, daß die Wahrnehmung eines Hauses nicht die Wahrnehmung einer Begebenheit ist, für dessen Apprehension es also gleichgültig ist, ob sie von der Spitze anfängt und beim Boden endigt, oder ob sie von unten anfängt und oben endigt. In diesem Falle wird niemand die subjektive Folge der Apprehension von der objektiven Folge der Erscheinungen ableiten müssen, weil das Mannigfaltige des Hauses selbst nicht in sich sukzessiv ist. Es ist möglich, daß man nach dem Gesetz der Kausalität das Beobachten des Hauses wieder zum Gegenstande der Untersuchung macht, Kants Beispiel sagt aber deutlich, daß das nicht gemeint ist.

Schopenhauer hat sowohl den Beweis Kants und dessen Gedankengang in der Wiedergabe entstellt, wie er seine Illustrationen, die Kants Absichten erklären sollen, mißversteht, wo nicht mißdeutet.

Angesichts solch grober Beispiele wird die Frage am Platze sein: Kann wohl verlangt werden, allen Wust zu durchstöbern, der sich über Kants Arbeit aufgehäuft hat? Ist die Jugend nicht von einer Literatur freizumachen, von deren Studium sie wohl Verwirrung, aber keinerlei Bereicherung ihrer Kenntnisse zu erwarten hat? Finden sich nicht einige Männer, die selbstlos auf eigenen Ruhm Verzicht leistend, zur Wiedererstehung einer wahrhaften Lehre mit beitragen helfen?

Der junge Goethe über die Freiheit.

(1909.)

Unter den Rezensionen der Jahre 1772 und 1773, die Goethe für die Frankfurter Gelehrten Anzeigen geschrieben hat, finden sich mehrere, die als Nachklänge seiner akademischen Jahre von seiner Beschäftigung mit philosophischen Fragen Zeugnis ablegen. Eine von ihnen beweist, daß unser jugendliches Genie tiefer über die Idee der Freiheit nachgedacht hat, als es damals Gepflogenheit gewesen sein mag. Heute können wir aus dem Beispiel lernen, daß hundert Jahre empirischer Forschung in dieser Frage nicht das mindeste ändern.

Goethe rezensiert ein Buch, das die Lehre von der moralischen Freiheit widerlegt, und beginnt mit einer anmutigen Fabel:

„Es waren einmal einige Vögel in einer weitläufigen Voliere. Ein Buchfink sagte zu seinem Nachbar Zeisig, der von einem Bäumchen zum andern munter herumflatterte: Weißt du denn, mein Freund, daß wir in einem Käfig stecken? — Was Käfig, sagte der Zeisig; siehe, wie wir herumfliegen! Dort ist ein Käfig, wo der Kanarienvogel sitzt. — Aber ich sage dir, wir sind auch im Käfig. Siehst du dort nicht das Gegitter von Draht? — Das ist dort, aber siehe, soweit ich auf allen Seiten sehen kann, steht keins! — Du kannst die Seiten nicht alle übersehen. — Das kannst du auch nicht! — Aber denke nur, fuhr der Buchfinke fort, bringt uns nicht unser Herr alle Morgen dort im Trog Wasser, streut er uns nicht hier auf die Ecke Samenkörner? Würde er das tun, wenn er nicht wüßte, daß wir eingeschlossen sind und nicht davonfliegen können? — Aber, sagte immer der Zeisig, ich kann ja freilich davonfliegen! — So stritten sie noch lange, bis endlich der Kanarienvogel aus seiner

Ecke rief: Kinder, wenn ihr streiten müßt, ob ihr im Käfig seid oder nicht, so ist's so gut, als wäret ihr nicht darinnen! —

Seitdem uns ein alter Philosoph diese Fabel gelehrt hat, seitdem haben wir allen Streit über Freiheit aufgegeben. Es ist vielleicht auch keine gelehrte Zänkerei weniger gründlich behandelt worden als diese. Meist hat man auf der einen Seite Begriffe nach Willkür geschaffen, und meist auf der anderen Einwürfe aus schiefen Induktionen geholt. Am Ende war Spott hier und Anathema dort der Beschluß des sehr entbehrlichen Dramas."

An den schiefen Induktionen leiden wir noch heute. Nur daß wir wer weiß welche neue Erfahrungen gemacht zu haben uns einbilden. Der Status des empirischen Wissens ändert sich aber hinsichtlich dieser Frage nicht. Heute spricht die Entwicklungslehre ein Hauptwort. Sie bedenkt nicht, daß ihr Urteil in dieser so wenig wie in der Frage der Verwandtschaft mit den Tieren an Gewicht gewinnen kann, wo der Gegenstand unendlich ist. Was sie im großen behauptet, konnte ein jeder mit bloßen Augen sehen. Die Tiere haben Augen, Ohren, eine Nase und was sonst noch. Es sind sinnliche Wesen, wie wir. Die Unterschiede aber sind nicht mit solchem Überschlag festzustellen. Genug, wenn wir nur erst einigermaßen wissen, wie es um uns selbst steht. Wer zweifelt daran, daß der Mensch, wie alle übrigen Geschöpfe, dem Mechanismus und seinen Gesetzen unterworfen ist — mit Haut und Haar. Aber auch mit Mehrerem? Wer keinen Unterschied zwischen Tier und Mensch sieht, hat sich das selbst zuzuschreiben. Wir studieren jetzt die Affensprache, vielleicht entdeckt sich dabei, ob sie sich über die Idee der Freiheit streiten.

Goethes skeptische Stellung war durchaus vernünftig. Von tiefem Nachdenken zeugen folgende seiner Worte: „Wir bemerken überhaupt, daß die Lehre von der Freiheit von sehr vielen Gelehrten, wenigstens Schriftstellern, für weit leichter gehalten wird als sie ist. Man stellt sich meistens vor, daß ein flüchtiges Räsonnement die Sache ausmachte; aber in der Tat, wer von ihr gründlich reden wollte, der müßte ganz das innere Wesen und die erste Springfeder aller Tätigkeit erkennen. Wer wagt sich in diese Tiefe, wenn er sie kennt?"

So spricht nicht das Genie, so spricht geistige Arbeit, die sich

einer Aufgabe in ihrer ganzen Größe bewußt wird. Das „schwere Problem", sagt Kant, „an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben", dürfte „schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden", und ist nicht mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst. Kant wies nach, daß dem Objekt nach das Problem der Freiheit unauflöslich ist. Jene „erste Springfeder aller Tätigkeit" ist unerforschlich.

„Doch die Materie ist unerschöpflich", schließt Goethe seine Rezension, „und der Kanarienvogel in unserer Fabel sagt alles, was wir von diesem Buch und der ganzen Streitfrage denken." Der Königsberger Philosoph zeigte die Quellen des Streites, des „sehr entbehrlichen Dramas", das er ein „Skandalon der menschlichen Vernunft nennt", indem er die „unerschöpfliche Materie" ganz aus dem Spiel ließ und nur unsere Art zu schließen der Prüfung unterzog. Alles, was er spekulativ zu leisten vermochte, war der Nachweis, daß sich der Mechanismus der Natur, Naturnotwendigkeit und Freiheit in derselben Handlung nicht widersprechen, daß niemand sich unterwinden dürfe und könne, diesen Widerspruch wirklich einzusehen. Wenn man sich über das Objekt ewig streiten kann, und wenn man es eingesehenermaßen muß, so fern diese Frage nach den „ersten Springfedern aller Tätigkeit" nicht aufgegeben werden soll — weshalb streiten die Menschen noch um sie? Woher soll die Erleuchtung kommen?

Muß der Mensch, um das Bewußtsein der Freiheit zu haben, erst wissen, wie die Welt erschaffen worden, oder genügt hier die Frage: Ist er im Recht, wenn er den Unterschied von gut und böse vor sich selbst aufrecht erhält? Das allein ist die Frage der Freiheit, niemand aber wagt sich in jene Tiefe, wenn er sie und die Grenzen menschlicher Einsicht kennt.

Ein Rätsel Goethes.

(1906/09.)

Unter den an Personen gerichteten „Zuschriften und Erinnerungsblättern" findet sich das Rätsel:

Viel Männer sind hoch zu verehren,
Wohltätige durch Werk und Lehren;
Doch wer uns zu erstatten wagt,
Was die Natur uns ganz versagt,
Den darf ich wohl den größten nennen:
Ich denke doch, ihr müßt ihn kennen?

dessen Lösungsversuche sich bis zur Person Christi verstiegen haben. Annehmbar wäre von Personennamen allenfalls Montgolfier. Das große Aufsehen der Erfindung des Luftballons wiederholt sich in unserem Jahrhundert beim lenkbaren Luftschiff, so daß wir uns leicht eine Vorstellung von dem Anteil machen können, den Goethe daran hatte. Aber es ist kaum anzunehmen, daß er in dem Erfinder des Ballons den „größten Mann" gesehen, und daß er sich mit dem Rätsel an andere Personen gewandt hätte. Für die Goethische Bewunderung der Errungenschaft erscheinen die schmucklosen Verse zu gering, für die Persönlichkeit des Erfinders ist dagegen die Schätzung zu groß.

Überhaupt läßt sich fragen: Wäre wohl Goethe die Geschmacklosigkeit zuzutrauen, irgendeinen Mann von bestimmtem Namen als den „größten" zu bezeichnen? Schlichtweg als den größten?

Wir glauben eine befriedigende Lösung geben zu können. Zunächst ist wahrscheinlich, daß sich das Rätsel auf ein Geschenk bezieht, das Goethe gemacht hat oder das ihm gemacht worden ist. Es sind entweder Begleit- oder Dankverse. Wo man den größten

Mann nicht suchen muß, sagen die Verse ganz bestimmt. Wenn „Werk und Lehren", das Gebiet der guten Handlungen und das des Wissens ausgeschlossen sind, so bleibt nur das Gebiet der Kunst übrig. Schelmisch fragen die letzten Worte: „Ich denke doch, ihr müßt ihn kennen?", ebenso schelmisch ist der Zweifel: „Den ‚darf' ich wohl den größten nennen." Goethe meint und trifft hier niemand sonst als den „Dichter". Wir gehen kaum fehl, wenn wir ihm einen Gedanken unterlegen, den er bei Kant fand und mit besonderem Interesse aufnahm, weil er ihn so nahe anging. Goethe sagt von sich selbst, daß er aus der Kritik der reinen Vernunft gar manches für seinen Hausgebrauch gewonnen, daß er der „Kritik der Urteilskraft" eine „höchst frohe Lebensepoche" zu verdanken habe. In diesem Buche heißt es: „Der Dichter wagt es, Vernunftideen von unsichtbaren Wesen, das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. dgl. zu versinnlichen; oder auch das, was zwar Beispiele in der Erfahrung findet, z. B. den Tod, den Neid und alle Laster, ingleichen die Liebe, den Ruhm u. dgl. über die Schranken der Erfahrung hinaus vermittels einer Einbildungskraft, die dem Vernunftvorspiele in Erreichung eines Größten nacheifert, in einer Vollständigkeit sinnlich zu machen, für die sich in der Natur kein Beispiel findet ..."

Nach Kant behauptet die Dichtkunst, die fast gänzlich dem Genie verdankt wird, unter den Künsten den obersten Rang. Sie läßt das Gemüt die Natur nach Ansichten betrachten und beurteilen, die „von der Natur nicht von selbst, weder durch den Sinn noch durch den Verstand" dargeboten werden. Der Dichter wagt also zu erstatten, was die Natur uns gänzlich versagt, indem sie die Natur selbst zur Versinnlichung des Übersinnlichen gebraucht und ihre Darstellung mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck Genüge tut.

Daß Goethe diese Kantischen Gedanken allezeit lebhaft im Bewußtsein behielt, läßt sich nicht bloß annehmen, es läßt sich auch belegen. So schreibt er am 28. Oktober 1821 an den hilfreichen Berater Riemer mit Übersendung der Verse „Urworte. Orphisch":

„Daß Ihre Teilnahme an meinen Naturgedichten mir höchst erfreulich sein müsse, sehen Sie aus beikommendem Blatt; diese Strophen enthalten und manifestieren vielleicht das Abstrusefte der modernen Philosophie.

Ich werde selbst fast des Glaubens, daß es der Dichtkunst vielleicht allein gelingen könne, solche Geheimnisse gewissermaßen auszudrücken, die in Prosa gewöhnlich absurd erscheinen, weil sie sich nur in Widersprüchen ausdrücken, welche dem Menschenverstand nicht einwollen.

Leider ist bei solchen Dingen das Wollen dem Vollbringen nicht sehr förderlich, es sind Gaben und Gunsten des Augenblicks, die zuletzt, nach langer Vorbereitung, zufällig, ungefordert erscheinen."

Hält der Leser solche Stellen mit dem Urteil Goethes über die Philosophie seiner Zeit zusammen, so ist leicht erkennbar, daß niemand aus Gedichten, die gern mit Spinozistischen Begriffen spielen, auf die philosophischen Überzeugungen ihres Urhebers schließen darf. Unserer Zeit gebricht alle Vorsicht, wenn sie kritiklos den Philosophen beim Dichter und den Dichter beim Philosophen sucht. Diese Naivität wird noch übertroffen, wenn sie in der biblischen Schöpfungsgeschichte den Historiker, ja sogar mit dem Vergleich jetziger und einstiger Naturerkenntnis den Naturforscher beurteilt.

Daß Goethe aus der Kritik der reinen Vernunft wirklich für seinen „Hausgebrauch" gewann, ersieht man aus einer kurzen Notiz über Heinroths „Anthropologie" (1825), die wir zwar nicht kennen, von der wir aber annehmen, daß sie auf Grund naturwissenschaftlicher Resultate gegen den damaligen Pantheismus polemisiert. Goethe weist den Naturforscher in seine Grenzen mit einem unzweideutigen Bekenntnis zurück:

„Die vielen Vorzüge, die man diesem Werk auch zugesteht, zerstört der Verfasser selbst, indem er über die Grenzen hinausgeht, die ihm von Gott und der Natur vorgeschrieben sind. Auch wir sind allerdings überzeugt, daß der Anthropolog sein Menschenkind bis in die Vorhöfe der Religion führen könne, dürfe, müsse, aber nicht weiter als bis dahin, wo ihm der Dichter begegnet und sich andächtig vernehmen läßt:

In unsers Busen Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
Wir heißen's Frommsein."

War Goethe Spinozist?

(1908/9.)

Kurze Zeit nach Lessings Tode trat Fr. H. Jacobi, der im Juli 1780 Wolfenbüttel aufgesucht hatte, mit der Behauptung auf: Lessing war Spinozist; er hat sich dazu unumwunden bekannt. Aus den Schriften des Dichters und Kritikers wäre diese Behauptung nicht zu folgern, von Moses Mendelssohn, dem vertrauten Freunde des Verstorbenen, wurde sie nach seiner genauen Kenntnis der ganzen Persönlichkeit heftig bestritten. Auch Kant, um dessen Beistand Jacobi sich durch Hamann sehr diplomatisch bemühte, verhielt sich ablehnend. Die Erbitterung, mit der die Kontroverse damals behandelt worden ist, verstehen wir heute nicht mehr völlig, weil uns die Schärfe der Unterscheidung jener Zeit verlorengegangen ist. In der Tat würde Lessing seine ganze Vergangenheit mit jenem Bekenntnis verleugnet haben. In dem Streite selbst waren alle Vorteile auf Jacobis Seite, der sich auf angeblich gesprochene Worte berufen und seinen Behauptungen durch blendende Dialektik und glänzende Darstellung Nachdruck geben konnte. Ohne näher auf diesen Streit selbst einzugehen, knüpfen wir an ihn an, weil bei den Unterhaltungen in Wolfenbüttel Goethes Name eine Rolle gespielt hatte.

Jacobi bekennt von sich selbst: „Ich ging noch im polnischen Rocke, da ich schon anfing, mich über Dinge einer anderen Welt zu ängstigen." Ihn beseelte ein feuriges Interesse für philosophische und religiöse Fragen, das in der Unterhaltung lästig werden kann und nach einer Äußerung Platos weder Vater noch Mutter schont. Des Gottes voll mag er den Gastfreund mit seinen Bekenntnissen überschüttet und zum Widerspruch gereizt haben. Er schildert uns diese Zwiegespräche selbst, ja er gibt sie wörtlich wieder, so daß man

angesichts des Gegenstandes und der Subtilität Lessings einigermaßen berechtigt ist, mit Vorsicht und Kritik zu lesen.

Bei Gelegenheit dieser Gespräche gab Jacobi das damals noch nicht veröffentlichte Gedicht Goethes „Prometheus" Lessing zum Lesen, der darüber geäußert haben soll: „Das Gedicht hab' ich nie gelesen; aber ich find' es gut ... Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt ... Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἓν καὶ πᾶν! (Eins und alles!) Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dies Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr."

Das Gedicht behandelt die Prometheus-Mythe, das Erwachen der selbständigen menschlichen Vernunft. Prometheus, der das Licht vom Himmel herabholt, ist ein Symbol, mit dem die Phantasie des Griechen die Frage nach dem Ursprung menschlicher Vernunft befriedigt. In unserem von klassischem Muster beeinflußten Gedicht bringt es die inneren Kämpfe zum Ausdruck, mit denen sich Goethe von kindlichen Vorstellungen über die Gottheit frei machte. Wie aber kommen in die Äußerung Lessings die letzten Worte, die Jacobi uns wiedergibt: Ἓν καὶ πᾶν ...? Wie soll Lessing aus den Versen geschlossen haben, daß sie zum Pantheismus führen? Derselbe Lessing, der die Grenze zwischen Poesie und Metaphysik in seinem Aufsatz: „Pope ein Metaphysiker" so scharf gezogen hatte?

Die Wiedergabe Jacobis ist nicht getreu; sie kann es nicht sein. In Goethes „Prometheus" findet sich nicht ein einziger Gedanke, der pantheistisch wäre oder zum Pantheismus führen könnte; das Gedicht hätte geschrieben sein können, ohne daß sein Verfasser von Spinoza oder ähnlichen Philosophen jemals das mindeste gehört hätte, ja noch mehr, schon aus den ersten Versen würde sich, wenn man sie mit dem Auge des Metaphysikers beurteilen dürfte, erkennen lassen, daß sie, wenn auch ohne die Absicht des Dichters, antispinozistisch sind. Wir bezweifeln dennoch keinen Augenblick, daß Goethe die Verse unter dem Einflusse Spinozas geschrieben hat, wir bezweifeln auch nicht, daß Spinozas Name bei der Wolfenbütteler Unterhaltung genannt worden ist, aber wir erklären für ausgeschlossen, daß Lessing lediglich auf Grund jener Worte des Dichters das

Schlagwort des Pantheismus hätte auf die Lippen kommen können. Die Sache muß sich anders verhalten.

Fritz Jacobi war vor jener Zeit in alle Gedanken des Dichters eingeweiht. Er war der erste, den Goethe in das „Chaos" seiner inneren Kämpfe blicken ließ, von dem Goethe in seinem „dunklen Bestreben" Leitung, philosophischen Aufschluß auch über Spinoza zu erhalten hoffte. „Der Mondschein zitterte über dem breiten Rheine", sagt Goethe von einer Nacht, in der er den Freund spät nochmals aufgesucht hatte, „und wir, am Fenster stehend, schwelgten in der Fülle des Hin- und Wiedergebens, das in jener herrlichen Zeit der Entfaltung so reichlich aufquillt." Unzweifelhaft war Lessing über die Bemühungen Goethes um Spinoza von Jacobi aufgeklärt worden. An jenes Gedicht knüpft sich ein Gespräch über Spinoza, Lessing lobt die Verse, bekennt seine innere Übereinstimmung mit dem Dichter in gewisser Weise, niemals aber kann Lessing gesagt haben, daß der „Prometheus" zu Spinoza hinführe.

Hören wir nun, was Goethe selbst über seinen Verkehr mit dem großen Philosophen sagt:

„Dieser Geist, der so entschieden auf mich wirkte, und der auf meine ganze Denkweise so großen Einfluß haben sollte, war Spinoza. Nachdem ich mich nämlich in aller Welt um ein Bildungsmittel meines wunderlichen Wesens vergebens umgesehen hatte, geriet ich endlich an die Ethik dieses Mannes. Was ich mir aus dem Werke mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon wüßte ich keine Rechenschaft zu geben; genug, ich fand hier eine Beruhigung meiner Leidenschaften, es schien sich mir eine große und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt aufzutun. Was mich aber besonders an ihm fesselte, war die grenzenlose Uneigennützigkeit, die aus jedem Satze hervorleuchtete. Jenes wunderliche Wort: ‚Wer Gott recht liebt, muß nicht verlangen, daß Gott ihn wiederliebe' mit allen den Vordersätzen, worauf es ruht, mit allen den Folgen, die daraus entspringen, erfüllte mein ganzes Nachdenken. Uneigennützig zu sein in allem, am uneigennützigsten in Liebe und Freundschaft, war meine höchste Lust, meine Maxime, meine Ausübung, so daß jenes freche spätere Wort: ‚Wenn ich dich liebe, was geht's dich an?' mir recht aus dem Herzen gesprochen ist. Übrigens möge auch hier nicht verkannt werden, daß eigentlich

die innigsten Verbindungen nur aus dem Entgegengesetzten folgen. Die alles ausgleichende Ruhe Spinozas kontrastierte mit meinem alles aufregenden Streben, seine mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise, und eben jene geregelte Behandlungsart, die man sittlichen Gegenständen nicht angemessen finden wollte, machte mich zu seinem leidenschaftlichen Schüler, zu seinem entschiedensten Verehrer. Geist und Herz, Verstand und Sinn suchten sich mit notwendiger Wahlverwandtschaft, und durch diese kam die Vereinigung der verschiedensten Wesen zustande."

Unser ausführliches Zitat möchte von den Bekenntnissen Goethes nichts unterdrücken, die sich ähnlich auch sonst finden. Goethe war zu Spinoza durch Bayle hingeführt worden, der leider die berechtigte Kritik mit Schmähungen der Person verband. Dieser heftige Tadel reizte Goethe zur Lektüre. Goethe nennt an anderer Stelle Spinoza neben Shakespeare, beide haben nach seinen Worten die bedeutendste Wirkung auf sein ganzes Denken ausgeübt, aber wenn man damit die bescheidene Einschätzung seines Verständnisses in unserem Zitat vergleicht, so bleibt höchst zweifelhaft, ob er sich selbst wohl einen Spinozisten hätte nennen mögen. Die Verehrung der sittlichen Persönlichkeit des großen Denkers aber teilt Goethe nahezu mit allen Menschen, die sich jemals mit ihr beschäftigt haben. Es ist ferner unzweifelhaft, daß sich auch pantheistische Gedanken bei Goethe finden lassen, und Pantheismus ist es gerade, der heute stets und ständig sich auf Goethe beruft.

Wir haben an Jacobis Behauptung über Lessing angeknüpft, wollen indessen diese Frage hier nicht weiter untersuchen, obwohl nichts richtiger sein dürfte als das gewichtige Zeugnis Mendelssohns. Er kannte den Freund und seine Art genau. Berichtet Jacobi: „Einmal sagte Lessing mit halbem Lächeln: er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen und gegenwärtig in dem Zustande der äußersten Kontraktion", so ist leicht erkennbar, daß Lessing die Unterhaltung nicht so ganz ernst genommen, und daß er den von seiner Weisheit erfüllten Jacobi mit überlegener Dialektik geschraubt haben mag. Davon ganz abgesehen ist die Wiedergabe dieser Unterredungen ein sehr mangelhaftes Zeugnis, zumal es sich um Lessing handelt, der jedes seiner Worte zu wägen gewohnt war.

Uns interessiert hier der angebliche Spinozismus Goethes. Nehmen wir einmal an, daß sein „Prometheus" für diese Auffassung wirklich Zeugnis ablegen möchte, so ist doch diesem Gedicht ein Gegengesang gefolgt: „Grenzen der Menschheit":

Wenn der uralte
Heilige Vater
Mit gelassener Hand
Aus rollenden Wolken
Segnende Blitze
Über die Erde sät,
Küß ich den letzten
Saum seines Kleides,
Kindliche Schauer
Treu in der Brust.

Steht nun auch dieses Gedicht unter dem Einfluß von Spinoza? Oder das darauf folgende: „Das Göttliche", mit seinen so oft zitierten herrlichen Versen? Wenn jene drei Gedichte miteinander verglichen werden, so muß jedermann das Wort Lessings klar werden: Ein anderes ist der Dichter, ein anderes der Metaphysiker, wie ja auch Goethe selbst an jener Stelle sich als das Widerspiel des großen und gestrengen Philosophen bezeichnet. Und jener Wechsel der Ideen steht bei Goethe in diesem Beispiel nicht allein. In „Gott und Welt" stehen die Gedichte „Eins und Alles" und „Das Vermächtnis" nebeneinander, Behauptung und Widerruf. Das erste schließt:

Denn alles muß in nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.

Das folgende beginnt:

Kein Wesen kann zu nichts zerfallen!

Das erste Gedicht will schon nach seiner Überschrift pantheistisch sein, das zweite ruft uns als Vermächtnis zu:

Das alte Wahre, faß es an!

Das erste steht unter dem Einflusse Spinozas, das Widerspiel unter dem Immanuel Kants.

Niemals ist der Dichter Goethe philosophischer Parteigänger gewesen, aber eben die sich widersprechenden Auffassungen zeigen, daß alle metaphysischen Richtungen jeweils im Gemüte erzeugt werden können, so daß der Streit um sie, wenn er lehrhaft betrieben wird, sich immer auch gegen die eigenen Gründe richtet. „Der Dichter aber", so sagt uns Goethe selbst, „steht viel zu hoch, als daß er Partei machen sollte. Heiterkeit und Bewußtsein sind die schönen Gaben, für die er dem Schöpfer dankt: Bewußtsein, daß er vor dem Furchtbaren nicht erschrecke; Heiterkeit, daß er alles erfreulich darzustellen wisse." Das ist freilich lange nach Goethes spinozistischer Periode geschrieben worden und selbst so wenig spinozistisch, daß sich schon aus diesen paar Zeilen auf eine Wandlung schließen ließe. Der gereifte Mann ist ein anderer, der Kritiker seiner Jugend geworden. Viele Jahre, durch Jahrzehnte, hat er publizistisch gewirkt, so daß er selbst gelegentlich bei einer Zusammenfassung von Aufsätzen sagt: „Nach abwechselnden Ansichten, unter dem Einflusse entgegengesetzter Gemütsstimmungen verfaßt, zu verschiedenen Zeiten niedergeschrieben, konnten sie nimmermehr zur Einheit gedeihen."

Wo Goethes Spinozismus oder Pantheismus als Eideshelfer angerufen wird, geschieht dem Philosophen Goethe ebenso unrecht, wie etwa durch Hinweis auf frühere Schriften den Philosophen Hume und Kant, die sich beide von jugendlichen Auffassungen freigemacht haben. Es ist auch ein anderes, ob man mit einem Zitat sich des unübertrefflichen Goethischen Ausdrucks bedient, oder ob man sagt: Nehmt nur diese Gedanken als richtig an, sie sind auch die Goethes. Vielleicht waren sie es einmal. Wenn er aber selbst sie aufgab, so darf sich niemand auf seine Autorität berufen, ganz davon abgesehen, daß in Fragen wahrer Metaphysik die Autorität keine Rolle spielen darf.

Unsere Aufgabe ist es nicht, alle Wandlungen bei Goethe zu verfolgen. Für unsere Frage ist das unnötig, sie läßt sich dennoch mit aller Sicherheit beantworten. Goethe hat drei kleine Aufsätze geschrieben, die hinreichenden Aufschluß geben: „Einwirkung der neueren Philosophie", „Anschauende Urteilskraft", „Bedenken und Ergebung". „Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ", so hebt der erste an. Goethe beklagt, daß er sich in „einem immerfort dämmernden Zustand befunden", daß er nirgends „Auf-

klärung nach seinem Sinne" bekommen habe. Und nun schildert er uns selbst seine Wandlung. Sie ist in zwei Namen gegeben: Kant und Schiller. Von hier aus kam ihm Klarheit über das Wesen der Metaphysik, er lernte Ideen und Begriffe von der Erfahrung unterscheiden, er wurde völlig klar über die Idee des Zwecks. Hatte er bei Spinoza „Abneigung gegen die Endursachen" bekommen, so wurde diese Abneigung nach der Kritik der Urteilskraft geregelt und gerechtfertigt. Kants Teleologie war eine andere als des dogmatischen Rationalisten, und dennoch eine Abweisung Spinozas. Kants Ideenlehre knüpft an Plato an und ist doch von ihr wesentlich verschieden, da sie nicht ins Jenseits ging, sondern den Ursprung der Ideen in unserem Inneren samt ihrem Gebrauch auf Erden lehrte. Der Dichter des „Prometheus", der „Grenzen der Menschheit" und des Gesanges „Das Göttliche" mußte Immanuel Kant ebenso, wie der Naturforscher Goethe, der nach dem Urbild der Pflanze sich bemühte, verstehen. Goethe ist freilich so wenig ein Kantianer geworden, wie er ein Spinozist gewesen war. Aber Kantische Lehre schlägt den persönlichen Sektennamen aus. Wie oben Goethe den erhöhten Standpunkt für den Dichter geltend macht, so konnte ihn Kant für die Kritik, das höchste Tribunal der Vernunft, in Anspruch nehmen. Spinozas Pantheismus ist dogmatische metaphysische Lehre, ein konsequenter Deismus, der mit allen dogmatischen Behauptungen ein Schicksal teilt: dem Gegenstande nach ist er nicht zu verstehen. Was der Philosoph gedacht hat, läßt sich nachdenken und kontrollieren, aber das Objekt, das erkannt werden soll, rückt nicht um Haaresbreite näher. In Spinozas absoluter Substanz, in der absoluten Vernunft, in der Gottheit, die der Natur gleich sein soll, hat, solange Sterbliche philosophieren, noch niemals ein Mensch das mindeste von dem Objekte begriffen — auch Goethe nicht. Wo der Dichter aber anfängt, da ist der Metaphysiker am Ende. Was dieser nicht vermag, versucht der andere: uns das sinnlich zu machen, was kein Begriff, keine Idee der Vernunft uns näher bringt. Aber der Dichter kann in Fragen der Metaphysik nicht mehr geben als — Dichtung.

Nach dem Studium Kants war ein dogmatischer Pantheismus des Philosophen Goethe nicht mehr möglich. Bei allen Goethischen Äußerungen mag man sich vergegenwärtigen, daß er die Kantische Kritik als eine „Drohburg" und damit die Grenzen kannte, die

jeder Spekulation gesetzt sind. Wie aber steht es mit Goethe, dem Dichter? Auch hierüber gibt er uns selbst Aufschluß. Im „Westöstlichen Diwan" sagt uns Goethe als Ästhetiker mit unzweideutigen Worten, daß die „Alleins-Lehre" zum Nichts hinführe. Es heißt von dem Dichter Dschelâl-ed-dîn Rumi:

„Nach obiger Darstellung wird man diesem großen Geiste nicht verargen, wenn er sich ins Abstruse gewendet. Seine Werke sehen etwas bunt aus: Geschichtchen, Märchen, Parabeln, Legenden, Anekdoten, Beispiele, Probleme behandelt er, um eine geheimnisvolle Lehre eingängig zu machen, von der er selbst keine deutliche Rechenschaft zu geben weiß. Unterricht und Erhebung ist sein Zweck, im ganzen aber sucht er durch die Einheitslehre alle Sehnsucht wo nicht zu erfüllen, doch aufzulösen und anzudeuten, daß im göttlichen Wesen zuletzt alles untertauche und sich verkläre."

Und ferner:

„Dschelâl-ed-dîn Rumi findet sich unbehaglich auf dem problematischen Boden der Wirklichkeit und sucht die Rätsel der inneren und äußeren Erscheinungen auf geistige, geistreiche Weise zu lösen; daher sind seine Werke neue Rätsel, neuer Auflösungen und Kommentare bedürftig. Endlich fühlt er sich gedrungen, in die Alleinigkeitslehre zu flüchten, wodurch soviel gewonnen als verloren wird, und zuletzt das so tröstliche als untröstliche Zero übrig bleibt. Wie sollte nun also irgendeine Redemitteilung poetisch oder prosaisch gelingen?"

Dem widerspricht die Tatsache nicht, daß der Dichter selbst „Gaben und Gunsten des Augenblicks" nutzte, um mit den Ideen seiner und alter Zeit zu spielen. Das war sein Recht als Dichter, der sich in das Reich der Phantasie flüchtet, wo auch seine Einsicht auf eine Grenze stößt. Wenn der Philosoph Goethe etwas von Objekten lehren will, so spricht er in Prosa.

Der orientalische Dichter, von dem die Rede war, wendet sich ins Abstruse, und warum? Weil er sich auf Erden unzufrieden weiß, so daß er eine Lehre eingängig zu machen sucht, die er selbst nicht recht versteht, so daß er mit der Alleinigkeitslehre (wie es auch der Spinozismus ist) zum Zero, zum Nichts, hingeführt wird. Kann man wirklich von Goethe nach solchen Äußerungen noch behaupten, daß der gereifte Mann Spinozist geblieben war, wenn er es über-

haupt jemals gewesen ist? Vergleichen wir die von uns unterstrichenen Worte des Zitats mit derselben schon früher wiedergegebenen Wendung, die Goethe gegen sich selbst gebraucht, so scheint es, als ob der Dichter über sich Gericht hielte. Jedenfalls geht aus diesen Stellen unzweideutig hervor, daß Goethe die Kantische Beurteilung des Spinozismus adoptiert hat, wie er so vieles aus dessen Lehren zum eigenen „Hausgebrauch" sich aneignete. Seinen „dämmernden Gedanken" brachte Kant Licht und Klarheit.

Jene Goethischen Stellen haben bei Kant ein in Begründung und Ausführung konformes Gegenstück, das ihnen vorgeschwebt haben mag.

„Wenn wir den moralisch-physischen Zustand des Menschen hier im Leben auch auf dem besten Fuße annehmen, nämlich eines beständigen Fortschreitens und Annäherns zum höchsten (ihm zum Ziel ausgesteckten) Gut; so kann er doch (selbst im Bewußtsein der Unveränderlichkeit seiner Gesinnung) mit der Aussicht in eine ewig dauernde Veränderung seines Zustandes (des sittlichen sowohl als physischen) die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zustand, in welchem er jetzt ist, bleibt immer doch ein Übel vergleichungsweise gegen den bessern, in den zu treten er in Bereitschaft steht, und die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck ist doch zugleich ein Prospekt in eine unendliche Reihe von Übeln, die, ob sie zwar von dem größeren Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht stattfinden lassen, die er sich nur dadurch, daß der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann.

Darüber gerät nun der nachgrübelnde Mensch in die Mystik ..., wo seine Vernunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt als sich, wie es einem intellektuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Grenzen dieser eingeschränkten zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokium von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll, d. i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu fühlen; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, Sinesische Philosophen sich in dunkeln Zimmern, mit geschlossenen Augen, anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der Pantheism (der Tibe-

tauer und anderer östlichen Völker); und der aus der metaphysischen Sublimierung in der Folge erzeugte Spinozism, welche beide mit dem uralten Emanationssystem aller Menschenseelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in ebendieselbe) nahe verschwistert sind. Alles lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welche denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat."

Wir zitieren auch hier so ausführlich, weil diese wahrhafte Kritik Kants die Versuche in ein eigentümliches Licht setzt, die nachkantische Philosophie, für die Goethe tadelnde Verwunderung, gelegentlich auch ein entrüstetes Urteil hatte, als eine Anknüpfung an Kant und als eine Entwicklung aus seinen Lehren darzustellen. Wie war es möglich, daß der Träumer Schopenhauer, dessen Lebenswerk hier eine vernichtende Beurteilung findet, den Namen Kants, eines Wachenden, auch nur nannte [1])?

Goethe war allezeit, ebenso wie Lessing und Kant, in religiösen Fragen von „liberaler Gesinnung". Wenn er sich vom Pantheismus abwandte, so bedeutet das keine Wandlung zu orthodoxen Begriffen. Das ist nicht der Gegensatz, wie schon Plutarch aussprach, daß zwischen dem orthodoxen heidnischen Aberglauben und dem Atheismus seiner Zeit die Frömmigkeit in der Mitte liege. Pantheismus ist eine Verirrung, weil er uns eine Einsicht vortäuscht, die kein Mensch erreichen kann. Daß aber Goethe, wenn er in späteren Zeiten vom Pantheismus sprach, dem Worte eine andere Bedeutung gab, als unsere modernen Monisten es tun, eine andere Bedeutung,

1) Soeben geht ein Prospekt „Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele", ins Land, der eine „Allgemeine Geschichte der Philosophie" ankündigt. Auf der ersten Seite lesen wir die wunderbaren Worte, daß in der Philosophie der primitiven Völker „schon die Hauptfragen der heutigen Philosophie, jedoch nicht als Fragen, sondern nur als unmittelbare aus der Anschauung entstandene Antworten" auftreten. Die indische Philosophie wird als „Triumphlied weltverachtender Denkerkühnheit" bezeichnet, die bei uns „begeisterten Widerhall gefunden hat". Ein Probeblatt von Windelband beginnt mit dem Satze: „Der Spinozismus bildet in der Entwicklung des modernen Denkens einen notwendigen und entscheidenden Durchgangspunkt." Es mag wohl etwas Seltsames sein, das „moderne Denken".

als das Wort auf Spinoza angewandt besitzt, bezeugt folgendes Bekenntnis, das er an Fr. H. Jacobi (1813) schrieb, mit dem er immer mehr zerfiel: „Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen." Goethe spricht in seinen eigenen Worten, nicht in denen Kants. Aber er sagt hier nicht mehr, als dieser dem Sinne nach vertreten würde. Mit deutlichem Hinweis auf das Unerforschliche bekennt er die Grenze menschlicher Einsicht. Als Naturforscher kennt er nur Natur, nur dieselben ehernen Gesetze, aber Gott und die Natur sind ihm nicht mehr dasselbe. Das spekulative Vernunftbedürfnis des Naturforschers ist ein anderes als das der sittlichen Persönlichkeit. Von Kant hatte er durch die Grenzbestimmung der Vernunft gelernt, daß der Mensch über die Natur hinaus mit Recht wenigstens *denken* könne. Mit ihm begnügte er sich im Erkennen mit dem „Urphänomen" d. h. mit Grundtatsachen der Erfahrung, eine Einsicht in das „Unerforschliche" hat er nirgends vorgegeben. War Goethe jemals Spinozist, so ist von uns ganz sicher nachgewiesen, daß der reife Mann von sich abgestreift hat, was ihm in jungen Jahren ein problematischer Besitz gewesen ist.

Philosoph und Dichter.

(Zum 10. November 1909.)

An Friedrich Schillers Namen, Deutschlands Stolz und Zier, nimmt die gesamte Menschheit teil. Die Nachwelt hat mit seiner Verherrlichung nicht gekargt. Mit Worten der Dankbarkeit, Verehrung und Bewunderung lassen sich frühere Gedenkopfer nicht überbieten. Sein Lebensgang ist jedermann vertraut, als Dichter lebt er in aller Gedächtnis, alle genießen seiner Gaben Fülle. Immer von neuem bildet, erhebt sich an ihr die heranwachsende Jugend, sie liebt ihn und begeistert sich für den Adel seiner Gestalten.

Am 10. November 1909 sind seit seiner Geburt 150 Jahre verflossen. Sollte das Vermächtnis nach so langer Zeit genauerer Schätzung bedürfen? Ist seine ganze Wirksamkeit in dem Bewußtsein unserer Zeit lebendig?

Schiller war nicht bloß Dichter. Weltweiser als Mann der Schule wie des Lebens, hat er von der Höhe hellen Auges Wege gesehen, die zum Frieden führen. Konkordia ist Taufname seiner Glocke.

Konkordia soll ihr Name sein.
Zur Eintracht, zu herzinnigem Vereine
Versammle sie die liebende Gemeine.

Dieser Name entspringt dem Friedensbedürfnisse jener Zeit, das die Anerkennung gemeinsamer Menschenvernunft und die Hoffnung auf Vereinigung der Menschheit bekundet. Weitschauend hat das samt seiner Aufklärung so billig verspottete Weltbürgertum den Horizont bis zu den Grenzen vernünftiger Wesen erweitert. Gleichsam als Bürger zweier Welten, als ein Glied der Natur, die einen Blick in unabsehbare Fernen eröffnet, ist der Mensch dennoch ein

freies selbständiges Wesen, ihr Herr und Bezwinger. Im eigenen Innern läßt sich die Zugehörigkeit zu einem unsichtbaren Reiche erkennen, als dessen Mitbürger der Mensch sich selbst verbindet, am Weltzweck nach den Ideen des Wahren, Schönen und Guten mitzuarbeiten.

Fern von romantischer, mystischer Schwärmerei erhebt sich die Vernunft über banausische Kurzsichtigkeit und Gesinnung eines in seine Sinne eingepfählten Empirismus zur höchsten Begeisterung. Freilich wer für wahre Ideen nur kahle Begriffe, nicht die zwar einfachen aber einsichtsvollen Gedanken sieht, die das Gemüt des Dichters erfüllen, der wird jenes Erwachen der Vernunft so wenig, wie ihren hohen Schwung in den aller Schwärmerei entkleideten Ideen erkennen. Die Macht der Idee liegt in Menschenhand. Ihr Objekt versagt sich seiner Kenntnis, sie selbst aber steht ihm als Richtschnur deutlich vor Augen.

Wärt ihr Schwärmer imstande, die Ideale zu fassen,
O, so verehrtet ihr auch, wie sich's gebührt, die Natur.
Wärt ihr Philister imstande, die Natur im Großen zu sehen,
Sicher führte sie selbst euch zu Ideen empor.

Diese knappen Goethischen Verse kennzeichnen den natürlichen Mittelweg eines Idealismus reiner Vernunft, der sich himmelweit von schwärmendem und träumendem Idealismus scheidet. Er bringt keine Propheten hervor und hält sich von den Abgründen der Mystik fern, nicht vor der Tiefe, sondern vor Lüge und Täuschung scheuend. Angemaßter Purpur gottbegnadeter Seher und Herrscher geziemt nicht dem Lehrer in einer Republik der Vernunft, allen Denkenden leuchtet dasselbe himmlische Licht.

Nur das Kindesalter des Menschengeschlechts zeigt uns Propheten, deren Weisheit, Wort und Beispiel dem Volke Glauben an göttliche Mission abnötigte. Wer menschliche Dinge mit Ernst verfolgt, streitet nicht um ihr Prophetentum; aber er spottet ihrer so wenig wie ehrwürdiger heiliger Urkunden. Soweit das Auge in ihnen Spuren der eigenen Vernunft wiederzuerkennen vermag, sind alle historischen Forschungen gleichgültig. Im Mannesalter bedarf die Menschheit der Propheten, Zeichen und Wunder nicht, Not sind ihr Lehrer, Schule und Unterricht, damit sie im Denken auf sich

selbst gestellt werde. Sapere aude. Wage es, weise zu sein! Mündige bedienen sich frei ihrer Vernunft. Profane und Eingeweihte scheiden sich nicht mehr.

In solcher Aufklärung verkündigt sich wahrhafte Philosophie, die ewigen Besitz erhält und kultiviert, sie macht ihn durch den Rechtstitel erkennender und handelnder Vernunft unantastbar. Buchstaben, von Menschenhand geschrieben, von Menschenhand überliefert, unterliegen der Kritik und dem Zweifel; was ihnen den Stempel ewiger Wahrheit aufdrückt, braucht keine Tradition, keine Gewalt zu schützen, das besorgt die Vernunft selbst — immer von neuem erzeugt sie dieselben ewigen Gedanken. Kann die Menschheit sich über traditionelle, trennende Unterschiede hinwegsetzen, so ist sie einig. Und so will die Philosophie sein, was ihr vordem nie gelang: eine Dienerin nicht einzelner Personen, nicht einzelner Parteien, nicht einzelner Völker, aber der Menschheit.

Schiller ist Dichter dieser großen Epoche, die mit Leibniz anhebt; seine Schule erreicht mit erkennbarem Aufstieg in Kant den Gipfel. Der Plan des Königsberger Weisen ist deutlich vorgeschrieben durch Lessing: Alle, die das Evangelium Johannis trennt, möge das Testament Johannis einigen: Filioli, diligite alterutrum. Kinderchen, liebt euch! Nicht, wie ein Platoniker wollte, den tiefsinnigen Eingang des Evangelii: Im Anfang war das Wort ..., sondern jenes allen verständliche, obwohl apokryphische Testament sollten goldene Lettern in allen Kirchen verkünden. Lessing spottet der „erhabenen Schreiberei" der Philosophen; er streitet mit niemand über Zeichen und Wunder, sieht sich aber durch Christi andere Lehren zum Glauben verbunden. Kant legt eine aufrichtige Generalbeichte der Philosophie ab, die von göttlichen Dingen nicht mehr weiß als der gemeine Verstand, untersucht die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, gründet Glauben und Religion auf Gesinnung und Verantwortlichkeit, nicht auf den Schulwitz dünkelhafter Metaphysik — ein völliger Parallelismus [1]).

---

1) Der zwanzigjährige Lessing gibt in seinem Gedichte „Die Religion" folgende Gedanken, die auch als Triebfedern der Kantischen Kritik gelten können:

Verdammte Schulweisheit! Ihr Grillen weiser Toren!
Bald hätt' ich mich durch euch, wie meine Zeit verloren.
Ihr habt, da Wähnen nur der Menschheit Wissen ist,

Niemals hat ein Philosoph beim Dichter getreuere, verständnisvollere Interpretation gefunden als Kant bei Schiller. Moderne täuschende Beispiele verhindern die Würdigung dieses Verhältnisses. Schillers enthusiastische Zustimmung fällt mit ganzem Gewicht in die Wage — sie ruht auf vollkommener Einsicht. Seine philosophische Vorbildung verdankt er, anders als heute landläufig, systematischer strenger Schulung, vor allem aber kannte er die Arbeit von sich selbst. Zu den „Sonntagskindern" rechnete er sich offenbar nicht:

Jahrelang bildet der Meister und kann sich nimmer genugtun,
Dem genialen Geschlecht wird es im Traume beschert.
Was sie gestern gelernt, das wollen sie heute schon lehren;
Ach was haben die Herr'n doch für ein kurzes Gedärm!

Als Philosoph und Dichter hat er an sich selbst erfahren:

Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet,
Rauscht der Wahrheit tief versteckter Born;
Nur des Meißels schwerem Schlag erweichet
Sich des Marmors sprödes Korn.

Schon der Kandidat der Medizin verteidigte die 1780 erschienene Schrift: „Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen" als ein echter Jünger der Weltweisheit, mit dessen Begriffssicherheit heute kein Kandidat der Philosophie, geschweige der Medizin wetteifern könnte. Später rühmt Kant selbst — sein Stil schmückt sich vor dem illustren Widerpart — in einer bewundernswerten Entgegnung die „Meisterhand" des Philosophen. Diese Kontroverse ist von bleibendem Interesse, weil Schiller in dem allbekannten Gedichte: „Das Ideal und das Leben" Kantische Gedanken aus jener Entgegnung wiederspiegelt.

Den stolzen Sinn gelehrt, daß er mehr weiß, als schließt;
Dem Irrtum in dem Schooß, träumt er von Lehrgebäuden,
Und kann, stolz auf den Traum, kein wachsam Zweifeln leiden.
Das Forschen ist sein Gift, Hartnäckigkeit sein Ruhm;
Wer ihn bekehren will, raubt ihm sein Eigentum;
Ihm, der stolz von der Höh der aufgetürmten Lügen,
Natur und Geist und Gott sieht unverhüllet liegen.

Alle diese Lessingschen Klagen und Anklagen lassen sich ähnlich bei Kant feststellen. Beide Männer haben dasselbe Ziel vor Augen.

Populäre Behandlung wirklich systematisch durchgearbeiteter Themata verlangt vollkommene Beherrschung der Begriffe, die Aufgabe des Dichters nicht minder, aber sie ist weit schwieriger. Gebundene Rede darf den doppelten Zwang nicht zeigen, den sich der Dichter bei getreuer Wiedergabe auferlegen muß. Schillers Virtuosität im Spiel mit philosophischen Gedanken nach beständiger geistiger Übung ist nicht zu übertreffen. Die kurze Geschichte der Philosophie in Distichen, die „in der Hölle" gesprochen werden, gibt spottend scharfe Wahrheit. Seine Umprägung der mit allem Zusatz der Schule behafteten Gedanken in feste gefällige Formen zeigt nach mühsamem Läuterungsverfahren echte Münze. Viele philosophische Xenien sind so entstanden.

Alle sind sie entwichen, des Lebens Schatten, entschwunden
Sind mir die Menschen und klar stehet der Mensch nur vor mir.

Zwei Zeilen, die der Titel „Die Idealwelt" kaum zu kommentieren braucht, beschreiben das Verfahren der Vernunft im sittlichen Urteil. Nicht die Erfahrung, nicht die Menschen, wie sie sind, sondern wie sie sein sollen, das Ideal des Menschen gebe die Richtschnur, der Grundgedanke nicht bloß Kantischer, sondern der Ethik überhaupt. Nur die Philosophen, sagt uns Schiller an anderer Stelle, sind darüber entzweit, die Menschen aber immer einig gewesen. Diese Einsicht machte Schiller zum Verkündiger des Kantischen Idealismus, dessen theoretische Seite ihm auch das Wesen der Schönheit erschloß. „In einem wahrhaft schönen Kunstwerk soll der Inhalt nichts, die Form aber alles tun" schreibt Schiller nach den Lehren der Kritik der Urteilskraft. Er kleidet den Gedanken selbst in ansprechende Form:

Aus der schlechtesten Hand kann Wahrheit mächtig noch wirken,
Bei der Schönheit allein macht das Gefäß den Gehalt

wobei ihm die vielfach kunstlose Art des Kantischen Stils vorgeschwebt haben mag.

Schiller kann sich in scharfer Fassung der Begriffe nie genugtun; er ist peinlicher als Goethe, der seiner Phantasie Freiheit bewahrt, damit größere ästhetische Wirksamkeit und ein größeres Publikum gewinnt. Während Schillers Auffassung fertig, in sich

abgeschlossen selbst in seinen poetischen Erzeugnissen erscheint, berufen widerstreitende Gedanken sich auf Goethe, nicht ganz mit Unrecht, weil er Gedanken jeder Art durch dichterisches Spiel der Phantasie von der Seele abwälzt, so daß er sich gelegentlich in Gesang und Gegengesang selbst verleugnet. Schiller aber ist immer Herr seiner Begriffe, wie er im Freundschaftsverhältnis als Philosoph der Überlegene, der Gebende war. Goethe hat das trotz einiger Streitpunkte immer anerkannt. Wie freundlich muten seine Verse an, die eine kleine mineralogische Sammlung für Schiller begleiteten.

Dem Herren in der Wüste bracht'
Der Satan einen Stein
Und sagte: Herr, durch deine Macht
Laß es ein Brötchen sein.
Von vielen Steinen sendet dir
Der Freund ein Musterstück;
Ideen gibst du bald dafür
Ihm tausendfach zurück.

Die Kantische Belehrung über das Urbild der Pflanze hätte bei der Jenenser Begegnung sich anspinnende Beziehungen fast gestört, später mag Goethe häufig Korrekturen dankbar hingenommen haben. Wenn in den nach den Handschriften des Goethe- und Schillerarchivs herausgegebenen Xenien für die mit Kantischen Begriffen scherzenden Verse

Raum und Zeit, ich empfind' es, sind bloße Formen des Denkens,
Da das Eckchen mit dir, Liebchen, unendlich mir scheint

Goethes Urheberschaft festgestellt wird, so ist das sicher richtig. Schiller hätte niemals geschrieben: Formen des Denkens. Goethes eigene Ausgabe stellt richtig: Formen des Anschauns, was ohne Zweifel auf Schillers Rotstift zurückzuführen ist.

Solche Differenzen scheinen nichtig, sind es aber nicht für das Verständnis, wo philosophische Begriffe und ihre subtilen Unterschiede vorausgesetzt werden. So ist z. B. Schillers Gedicht „Der philosophische Egoist" ohne Kenntnis damaliger Terminologie unverständlich. Viehhoff entdeckt hier köstlich einen von Kantischer Lehre hervorgerufenen „Egoismus eigener Art", während Schiller mit Kant eine von der Anthropologie klassifizierte Erscheinung tadelt.

Wir benennen heute eine Spielart dieses Egoismus Solipsist. Bismarck charakterisiert in einer Parlamentsrede seinen früheren Parteifreund v. Gerlach als logischen Egoisten. Wenn Bismarck sich nach vielem Streiten von ihm hatte überzeugen lassen, gab es neue Einwendungen, weil Gerlach nicht vertragen konnte, daß ein anderer seine Ansicht teilte. Der philosophische Egoismus ist nichts anderes als Individualismus, zu dem unsere Zeit „fortgeschritten" ist. Im Gedicht mag der metaphysische Egoismus mitbetroffen sein, der am Dasein anderer zweifelt und auch der moralische, den jedermann kennt.

Viehhoffs Irrtum verscherzt nur ein kleines Gedicht, aber auch die Gesamtauffassung kann verkannt werden. Selbst bei Goethe. So gewinnt seine Verherrlichung der Natur durch Kant einen völlig anderen Untergrund. „Gott hat es weislich so gewollt oder die Natur hat es also weislich geordnet." Das muß euch für zweckähnliche Anordnungen in der Natur in spekulativer Hinsicht völlig einerlei sein, spricht Kant aus der Seele Goethes. Bei Schiller finden diese Gedanken Resonanz in „Die drei Alter der Natur":

Leben gab ihr die Fabel, die Schule hat sie entseelet,
Schaffendes Leben aufs neu' gibt die Vernunft ihr zurück.

Unsere Unklarheit in solchen Fragen versperrt den Weg zum Verständnis, sie wirkt aber auch in unnützen, längst ausgetragenen Fehden mit. Goethes angeblicher Monismus spukt an allen Orten, ein flüchtiger Blick auf diese Verse Schillers würde auch sein Zeugnis anrufen. Hören wir daher seine bündige in „Zweieinigkeit" mit Goethe gegebene Absage in dem Xenion: „Schöne Individualität (Harmonie und Identität)":

Einig sollst du zwar sein, doch Eines nicht mit dem Ganzen.
Durch die Vernunft bist du Eins, einig mit ihm durch das Herz.
Stimme des Ganzen ist deine Vernunft, dein Herz bist du selber:
Wohl dir, wenn die Vernunft immer im Herzen dir wohnt.

Das Eines-Sein und Eines-Werden mit dem Unendlichen (dem Ganzen) ist eine dunkle und sinnlose Lieblingsphrase des Monisten, mit der dieser Freigeist alle Welt aufklären möchte. Seine Weisheit durchstreicht das 19. Jahrhundert, ahnungslos die Traumperiode der

„deutschen idealistischen Philosophie" — sie war weder deutsch noch idealistisch noch Philosophie — in unreifster Form erneuernd. Träumereien des Orients, Buddhismus und andere Verirrungen, uralte, als solche leicht erkennbare Täuschungen werden dem Fortschritt der Naturwissenschaft zugeschrieben, die damit nicht das mindeste zu tun hat. Schiller aber wußte, daß sich der Sterbliche nur nach menschlicher, nicht nach göttlicher Vernunft Ideen von seiner Stellung in der Welt und zum Ganzen machen kann. Er sagt in den letzten Versen: Also werdet ihr euch nicht (töricht) als bloßen Teil, sondern (vernünftig) als selbständiges, verantwortliches Wesen ansehen; das hindert nicht, euch in Harmonie mit dem Ganzen, dessen Stimme ihr in der eigenen Vernunft deutlich erkennt, zu denken. Euer Herz, das Bewußtsein der Verantwortlichkeit (bei Kant: „das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht") läßt keinen Zweifel an eurer selbständigen Existenz, die Vernunft keinen Zweifel an eurer Einheit aufkommen, gebt ihr nur Gehör. „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen." Goethe gibt in seinem „Vermächtnis" (einem letzten Willen) mit den Versen:

Sofort nun wende dich nach innen,
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen,
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag

dem exzentrischen Monismus — der Verantwortung und Mittelpunkt in den Urgrund aller Dinge verlegt — unzweideutig den Abschied. Selbständiges Gewissen hätte selbst er nicht geschrieben, wenn er sich wie unsere Freigeister einbildete, als Person nur Teil der seelenlosen oder beseelten Materie, Teil des Weltbewußtseins oder gar, wie es sich mit dem Stift schreiben, aber mit dem Verstande nicht ausdenken läßt, Teil der Gottheit zu sein.

Über den Anteil der Naturwissenschaft an allen diesen Fragen hätten wir wohl längst durch Kants Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung ins reine kommen können, aber wir haben vorgezogen, zu spotten oder Folianten über ihre „Unhaltbarkeit" zusammenzutragen. Und doch hätte uns Schillers Gedichtsammlung alle Kommentare, Darstellungen, Würdigungen, Kritiken und Gegen-

kritiken, ein Meer von Tinte und Druckerschwärze, ersparen können. Dort heißt es über „Menschliches Wissen“:

Weil du liefest in ihr, was du selber in sie geschrieben,
Weil du in Gruppen fürs Aug' ihre Erscheinungen reihst,
Deine Schnüre gezogen auf ihrem unendlichen Felde,
Wähnst du, es fasse dein Geist ahnend die große Natur.
So beschreibt mit Figuren der Astronome den Himmel,
Daß in dem ewigen Raum leichter sich finde der Blick,
Knüpft entlegene Sonnen, durch Siriusfernen geschieden,
Aneinander im Schwan und in den Hörnern des Stiers.
Aber versteht er darum der Sphären mystische Tänze,
Weil ihm das Sternengezelt sein Planiglobium zeigt?

Der „Sphären mystische Tänze“ sind des Dichters; aber den Kern der Frage, der ewigen Frage, wird niemand verkennen, der aufmerksam liest. Schiller war kein Mystiker. Er sah das Geheimnis, das kein Sterblicher aufdeckt:

Das ist eben das wahre Geheimnis, das allen vor Augen
Liegt, euch ewig umgibt, aber von keinem gesehn.

Jene oben zitierten Verse Schillers vertreten die „schöne Individualität“, indem sie Harmonie mit dem Universum der Identität mit ihm, wie sie der Monist will, gegenüberstellen. Aber sie empfehlen, ähnlich wie Goethe im „Vermächtnis“, den Gebrauch der Vernunft. Haben sich diese Männer wohl in den Sinn kommen lassen, einer „Lehre“ des Individualismus, jenem „philosophischen Egoismus“ Bahn zu brechen, die trotz Goethischem Spott zur Verherrlichung unsinniger Originalität, aus der allgemeinen Menschenvernunft das Zerrbild eines bei jedem einzelnen anders wirkenden Kobolds gemacht hat? Und diese beiden waren doch wohl „Individualitäten“. Nur daß sie deutlich einsahen, wo das Individuum seine Grenzen findet.

Kant wußte sich trotz „Herrn Professors Schiller“ gelegentlicher Mißbilligung in „wichtigen Prinzipien“ mit ihm einig. Spätere Misologie, die Klage des Dichters über die auf den „Sandbänken der Spekulation“ verlorne Zeit ändern hieran nichts; nur zu begreiflich, daß ihn die Sehnsucht aus der „metaphysisch-mephitischen Luft“ wieder in den „freien und warmen Himmel der Poesie“

rettete. Um so dankbarer sollte das Opfer, das Schiller der Philosophie gebracht hat, anerkannt werden. Jene Übereinstimmung ging trotz Schillers selbständigem Urteil — durch Belehrung wird es nicht eingebüßt — bis zu voller Aneignung des kritischen Problems.

Ein kleines Gedicht „Der Metaphysiker" bezeugt es, in dem Fragestellung wie Ergebnis des schwierigsten Buches, das je geschrieben ward, mit spielendem Humor prägnant und kurz wiedergegeben wird.

„Wie tief liegt unter mir die Welt!
Kaum seh' ich noch die Menschen unten wallen!
Wie trägt mich meine Kunst, die höchste unter allen,
So nahe an des Himmels Zelt."
So ruft von seines Turmes Dache
Der Schieferdecker, so der kleine große Mann,
Hans Metaphysikus in seinem Schreibgemache.
Sag an, du kleiner großer Mann,
Der Turm, von dem dein Blick so vornehm niederschauet,
Wovon ist er — worauf ist er erbauet?
Wie kamst du selbst hinauf — und seine kahlen Höh'n,
Wozu sind sie dir nütz, als in das Tal zu sehn?

Fundament und Baumaterial der Metaphysik sind das häufig wiederkehrende Kantische Gleichnis; seine Symbolik wird für die abgeschlossene Wiedergabe im einheitlichen Gedanken gemodelt, auch das Turmgleichnis findet sich beim Philosophen mehrfach. „Hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch großen Männer, um welche gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung ... und das Wort transzendental ... bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was ... zu nichts mehrerem bestimmt ist als lediglich Erfahrung möglich zu machen." Der Metaphysiker möchte einen Turm bauen, „der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrat der Materialien reicht aber doch nur zu einem Wohnhause, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen." Kant hatte den „Baugrund" untersucht, „den Bauzeug" überschlagen und war dem Metaphysiker in das Luftreich transzendentaler Begriffe nachgestiegen. „Wozu sind sie ihm nütz, als in das Tal zu sehen?" In diesen Stellen der Prolegomenen und der Kritik liegt die Idee des Gedichts, das in allen

Hörsälen für Philosophie zur Verhütung fruchtloser Grübeleien angeschlagen zu werden verdient.

Nach Schillers bedeutsamer Anordnung folgt auf unsere Verse in der Gedichtsammlung die Satire: „Die Weltweisen", deren Spott sich ebenfalls auf Studium und genaue Kenntnis der Kritik gründet, die nachweist, daß dem Forschen im Jenseits nur logische, nicht aber reale, die Kenntnis erweiternde Prinzipien zur Verfügung stehen.

Der Satz, durch welchen alles Ding
Bestand und Form empfangen,
Der Nagel, woran Zeus den Ring
Der Welt, die sonst in Scherben ging,
Vorsichtig aufgehangen,
Den nenn' ich einen großen Geist,
Der mir ergründet, wie er heißt,
Wenn ich ihm nicht drauf helfe, —
Er heißt: Zehn ist nicht zwölfe.

Der Schnee macht kalt, das Feuer brennt,
Der Mensch geht auf zwei Füßen,
Die Sonne scheint am Firmament,
Das kann, wer auch nicht Logik kennt,
Durch seine Sinne wissen.
Doch wer Metaphysik studiert,
Der weiß, daß, wer verbrennt, nicht friert,
Weiß, daß das Nasse feuchtet
Und daß das Helle leuchtet.

Auch hier ist Hans Metaphysikus die Zielscheibe. So wahr und berechtigt diese Geißelung ist, so sieht sich kein Erschaffungstheoretiker von der Verantwortlichkeit für den Bestand der Welt entbunden. Aus dem Nichts des hier verspotteten Satzes des Widerspruchs — mit Prinzipien der Natur läßt sich nur Natur erkennen, nur „ins Tal sehen" — wird im Handumdrehen das metaphysische Weltprinzip, durch das „alles Ding Gehalt und Form empfangen". Trotz Kant und Schiller ist der Stein weiter bebrütet worden. Wir schreiben Bücher darüber, bewundern die Entwicklung, nur weiß niemand: wovon. Was hat sich eigentlich in der nachkantischen Philosophie mit ihren Trümmerhaufen entwickelt?

Zwei Glaubensartikel sind das positive Ergebnis der Kantischen Kritik. „Ist das aber alles ... was reine Vernunft

ausrichtet ... nicht mehr als zwei Glaubensartikel? So viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne darüber Philosophen zu Rate zu ziehen, ausrichten können!" Freimütig gesteht der große Denker: die Natur ist in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austeilung ihrer Gaben zu beschuldigen; die höchste Philosophie kann es in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur nicht weiter bringen als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen. Goethe hat diese Stellen in seinem Exemplar der Kritik angezeichnet, bei Schiller klingen sie überall wieder.

Und was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt.

Für den Philosophen, der dem Skandal ewiger Streitigkeiten, den Verirrungen anmaßender Spekulationen, den Verwüstungen in jugendlichen Gemütern für alle Zeiten die Quellen abgraben möchte, sind die „eitlen" Bemühungen jenes großen Zeugenverhörs in dem Gericht der Vernunft bedrückend. Wie beschämend für die Menschheit, daß sie die Arbeit nicht leistet, einen Mann zu verstehen, dessen Weisheit die Besten seiner Zeit huldigten! Kant vertrat mit Lessing gegen metaphysische Gaukelwerke das natürliche Recht menschlichen Glaubens und Vertrauens — werden wir den Enthusiasmus begreifen lernen, der jenen einfachen, schlicht wahrhaften Gedanken in Schillers an das Sokratische Daimonion gemahnende Gedicht: „Der Genius" ein volltönendes Echo gibt?

Freund, du kennst doch die goldene Zeit?
. . . . . .
Da war kein Profaner, kein Eingeweihter zu sehen,
Was man lebendig empfand, ward nicht bei Toten gesucht;
Gleich verständlich für jegliches Herz war die ewige Regel,
Gleich verborgen der Quell, dem sie belebend entfloß.
Aber die glückliche Zeit ist dahin! Vermessene Willkür
Hat der getreuen Natur göttlichen Frieden gestört.
Das entweihte Gefühl ist nicht mehr Stimme der Götter,
Und das Orakel verstummt in der entadelten Brust.
Nur in dem stilleren Selbst vernimmt es der horchende Geist noch,
Und den heiligen Sinn hütet das mystische Wort.
Hier beschwört es der Forscher, der reines Herzens hinabsteigt,
Und die verlorne Natur gibt ihm die Weisheit zurück.

Immanuel Kant war es, dessen Weisheit die verlorene Natur im eigenen Inneren wiedergefunden hatte, als er, das Interesse der Menschen über das Monopol der Schulen mit ihren vermessenen Ansprüchen stellend, düsteren Grübeleien ein Ende bereitete. Der Philosoph wollte, daß seine Kritik namentlich die Jugend schütze und wappne. Dogmatische Unterweisung, sei sie historisch oder philosophisch, hält vor Kämpfen und Zweifeln nicht stand, die nur mit den Waffen einer völlig unparteiischen Kritik besiegt werden können. „Der Gegner ist hier nur in uns selbst zu suchen." Diese uralten Streitigkeiten in der Menschheit um Gegenstände, die uns ewig fliehen, wurzeln im eigenen Gemüte. Eben deshalb ist die Jugend aufzuklären und zu rüsten. Und so schrieb Schiller „Einem jungen Freunde, als er sich der Weltweisheit widmete":

Fühlst du dir Stärke genug, der Kämpfe schwersten zu kämpfen,
Wenn sich Verstand und Herz, Sinn und Gedanken entzwein?
Mut genug, mit des Zweifels unsterblicher Hydra zu ringen
Und dem Feind in dir selbst männlich entgegenzugehn?
Mit des Auges Gesundheit, des Herzens heiliger Unschuld
Zu entlarven den Trug, der dich als Wahrheit versucht?
Fliehe, bist du des Führers im eigenen Busen nicht sicher,
Fliehe den lockenden Rand, ehe der Schlund dich verschlingt!
Manche gingen nach Licht und stürzten in tiefere Nacht nur!
Sicher im Dämmerschein wandelt die Kindheit dahin.

Auf Schritt und Tritt begegnet uns bei Schiller der Königsberger Philosoph, aber es hat mehr als literar- und kulturhistorisches, es hat kulturelles Interesse, den Denker beim Dichten wiederzuerkennen.

Am Gedenktage bewegen uns Hoffnungen und Wünsche. Was soll uns Ruhm und Preis einer großen Zeit, großer Männer, ihrer hohen und wahren Gedanken? Sind wir sie zu erkennen fähig, was hindert, den Gedanken neues Leben zu verleihen? Wohl geziemt es dem Epigonen eher, Gedenktage festlich auszuzeichnen, als sich in den Fortschritten seiner Tage eitel zu bespiegeln. Prüfe er einmal ernstlich, ob das reiche Erbe in Besitz genommen und für kommende Geschlechter pflichtgemäß verwaltet ist.

Vor der Sonne menschlicher Vernunft werden alsdann die Nebel sich auflösen, die Weg und Steg verhüllen. Was die Menschen

mit sich selbst entzweit, muß durch gründliche Selbsterkenntnis überwunden werden. Ist der Streit, wie uns philosophische Tröstungen verkünden, der Vater aller Dinge, so kann er auch der Anlaß werden, den Frieden zu suchen. Verlorne Heiligtümer lassen sich ohne Wünschelrute und Schatzgräberei wiederfinden. Der Philosoph und Dichter Friedrich Schiller, dessen Werke im Lichte des Tages leuchten, wird die Menschheit sicher führen, wenn sie, des fruchtlosen Streites um Hirngespinste müde, nach Einigung strebt.

Was ist heilig? das ists, was viele Seelen zusammen
Bindet, bänd es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz.
Was ist das heiligste? das was heut und ewig die Geister,
Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.

Anhang.

Die Wünschelrute von Jakob Aymar.

(1906.)

Um die Wende des 17. Jahrhunderts machte ein französischer Bauer namens Jakob Aymar von St. Veran in der Dauphiné durch seine Versuche mit der Wünschelrute viel von sich reden. Vielleicht ist es auch heute noch von Interesse, an die damaligen Vorgänge mit einigen Worten zu erinnern. Wie überall, so entdeckte auch des Bauern Wünschelrute Schätze, Metalle, die Grenzen der Felder, Diebstähle, Mörder, gelegentlich auch Geheimnisse, die auf etwas anderem Gebiet liegen. So wird berichtet: „Vor einiger Zeit ging der Prior der Kartäuser von Villeneuve nach Avignon durch Oranien, nebst Jakob Aymarn, durch den er einige verlorene Grenzen entdecken wollte. Von ungefähr brauchte man ihn in einer ganz anderen Sache. Man hatte vor drei Tagen ein Kind an der Tür des Kapuzinerklosters ausgesetzt. Der Vorsteher des Hospitals ersuchte Jakob Aymarn, den Urheber dieser Tat zu entdecken. Dieser ließ sich's gefallen, begab sich nach der Tür des Kapuzinerklosters, wo das Kind gefunden worden war, nahm vor den Augen einer Menge Volks den Weg, den ihm die Bewegung seiner Wünschelrute anzeigte, und ging ganz gerade in ein Dorf der Grafschaft Venaissin, Camaret genannt. Von hier ging er auf einen Meierhof, wo er versicherte, daß das Kind daselbst geboren wäre. Ich habe vergessen zu sagen, daß er unterwegs einen Mann zu Pferde angetroffen und denselben durch die Bewegung seiner Wünschelrute für den Vater des ausgesetzten Kindes erkannt habe. Der Richter des Ortes bat, entweder aus eigener Bewegung oder auf Anhalten der darein verwickelten Personen, den Jakob Aymar und diejenigen, welche dieses Nachforschen von ihm verlangt hatten, nicht weiter zu suchen; er

wolle das Kind schon wieder holen lassen, welches auch geschehen ist." Der Ruf dieses seltenen Mannes, der namentlich in Lyon viele Proben seiner Kunst ablegte, drang bis zur Hauptstadt vor; am Hofe war man um so begieriger, seine Künste kennen zu lernen, als ihm das Zeugnis eines wackeren Mannes ausgestellt wurde. „Scheinbar von natürlicher Einfalt, stellte er sich sehr andächtig, ging oft zur Beichte, täglich in die Messe, und hatte viele andere äußerliche Kennzeichen, daß er ein rechter, guter katholischer Christ sei, und pflegte zu sagen, er hätte sich seine Keuschheit bewahrt, ohne die es ihm, wie er sagte, mit der Wünschelrute nicht glücken könnte. Er wollte bei Tage nicht über die Straßen gehen, aus Furcht, wie er sagte, die Diebe und Spitzbuben möchten ihn umbringen." Dazu würden sie wohl auch allen Anlaß gehabt haben, nachdem die Obrigkeit in Lyon auf seine Entdeckung hin einen Mörder hatte hängen lassen.

Freilich ist es Jakob Aymarn am Hofe von Paris nicht allzu gut ergangen, wo er auf Veranlassung des Prinzen von Condé seine Künste versuchte. Die Herzogin von Hannover, eine Schwägerin des Prinzen, durchschaute die Betrügerei, worauf Jakob Aymar ein Geständnis ablegte: daß er nichts von allem wisse, was man ihm zugeschrieben, und daß dasjenige, was er bisher getan hätte, bloß sein Leben zu unterhalten geschehen wäre. Er bat um Verzeihung und sagte zu seiner Entschuldigung: seine Dreistigkeit hätte nicht so viel zu seiner Aufführung beigetragen, als die Leichtgläubigkeit anderer. Das wurde von dem Prinzen zur Warnung öffentlich bekanntgemacht, indessen mag die damals geäußerte Befürchtung nicht so ganz unberechtigt sein, daß sie von leichtgläubigen Gemütern in sieben bis acht Jahren (es war im Jahre 1698) vergessen sein würde.

Sehr interessant ist die Behandlung dieser Angelegenheit in jener Zeit, die uns so dunkel scheint. Zwar fehlte es auch damals nicht an einem Theoretiker, der seinen Traktat von der verborgenen Physik der Wünschelrute vor den Tatsachen zu retten versuchte. Vallemont, der Verfasser dieses Traktats, erbot sich, zu erklären, wie der Bauer aus der Dauphiné in den Proben, die ihn der Prinz habe machen lassen, habe irren können, „ob er gleich wahrhaft die Kraft und die Gaben gehabt habe, deren er sich

rühmet". Wem fallen nicht ähnliche Beispiele aus unserer Zeit ein? Jener Schweizer Jurist z. B., der im Prozesse gegen Anna Rothe seine Theorien entwickelte.

„Es gibt jetzt mehr Privatpersonen als vordem", schrieb damals ein namhafter Philosoph, „die dem Strome widerstehen und die Blendwerke bestreiten können; ich gestehe es: allein man möge uns nicht sagen: die Welt läßt sich nicht mehr bei der Nase herumführen. Sie tut es noch ebensogut als sonst. Alle Betrügereien, die den Leidenschaften schmeicheln, gefallen ihr; sie schämt sich nicht, überzeugt zu werden, daß man sie hintergangen hat, sie hält den Betrüger deswegen noch ebenso hoch; sie schreit nicht weniger wider den Glauben derjenigen, die nicht betrogen sind." Derselbe Schriftsteller vergleicht die Wünschelrute mit dem Stabe Merkurs, ferner mit dem Pfeile, den der hyperboreische Apollo dem Abaris gegeben hat, und der dem Besenstiele gleich war, mit dem unsere Hexen durch die Luft ihre Reisen machen. Er erinnert an den Stab der Minerva, durch dessen Berührung die Menschen jung oder alt aussahen, je nachdem sie es nötig hatten, und an die Rute der Circe. Alle solche äußeren Zeichen der Zauberei befriedigen ja die Frage nach der Ursache und dem Zusammenhang der Erscheinungen für leichtgläubige Gemüter hinreichend; mit dem Zauberstabe lenken unsere Taschenspieler die Aufmerksamkeit des verehrungswürdigen Publikums von dem, was geschieht, ab.

Der berühmte Philosoph Malebranche gab in jener Zeit folgendes Urteil über die Wünschelrute und ihre angeblichen Leistungen ab: „Daß nichts von diesem allen ohne die Mitwirkung eines verständigen Wesens geschehen könne; und dieses Wesen könne nichts anderes als ein Dämon sein." Das heißt also, er konnte sich auf natürliche Weise die Erscheinungen nicht erklären — ein für die Künstler höchst gefährliches Gutachten, wo der Verkehr mit Dämonen durch Stäupen, Hängen und Sengen geahndet wurde. Unser deutscher princeps philosophorum, Leibniz, betrachtete die Sache etwas nüchterner; man solle lieber untersuchen, wie so viele wackere Männer in Lyon hätten hintergangen werden können, als daß man die physikalischen Ursachen von der vorgegebenen Kraft der Wünschelrute erforsche. Er mochte vielleicht eines alten Ciceronischen Wortes eingedenk sein: „Allein bin ich nicht ein größerer Tor als diejenigen,

die dergleichen Zeug glauben, daß ich mir so viel Mühe mache, sie zu widerlegen?"

Die kritische Lehre von der Objektivität.

Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der Kantischen Erkenntniskritik. Von Dr. Friedrich Kuntze. Heidelberg, C. Winter, 1906.

Der Referent hat dieses Buch, obwohl es soeben erst das Licht der Welt erblickt hat, in mannigfaltigen Schriften als einen Typus schon früher beurteilt. Mit noch so vielen Kantischen Worten läßt sich gar wenig ausrichten, wenn man ihre Begriffe verfehlt. Solche Schriften über Kant sind in den letzten Jahrzehnten zu Dutzenden geschrieben worden. Wer die Kritiken verstanden hat, würde sie nach einigen Stichproben in die Ecke werfen; wer das Verständnis durch sie gewinnen möchte, könnte bei wirklichem Studium nur in eine unlösbare Verwirrung geraten. Zum Glück ist der Verfasser noch ein junger, zweifellos auch ein begabter Mann. Wir können ihm keinen besseren Rat geben, als sich zunächst wieder von allem freizumachen, was er selbst bei den Modernen über Kant gelernt hat. Da es uns widerstrebt, nur mit einem allgemeinen Urteil über das Buch zu richten, so zitieren wir wenigstens eine Stelle (S. 214). Hier steht: „Der dreidimensionale euklidische Raum ist ... nicht im mindesten mit dem Raum der empirischen Wirklichkeit identisch ..." Was mag sich wohl der Verfasser unter der empirischen Wirklichkeit des Raumes und seiner transzendentalen Idealität gedacht haben?

Immanuel Kant.

Darstellung und Würdigung von O. Külpe. Leipzig, B. G. Teubner, 1907.

Wiederum Pfeile der Kritik, die überall anderswohin, nur nicht nach den Kantischen Gedanken gerichtet sind. Wir wollen diesen

Vorwurf durch einige Stichproben rechtfertigen. Da steht auf Seite 52: „Daß die Naturwissenschaft ihren Gegenständen räumliche Eigenschaften und Beziehungen zuschreibt, beruht darauf, daß diese zu dem von uns unabhängig Gegebenen gehören, das eine durch das Individuum nicht willkürlich zu beeinflussende Gesetzmäßigkeit aufweist." Nirgends aber findet sich bei Kant auch nur eine einzige Behauptung, in der von einer vom Individuum willkürlich zu beeinflussenden Gesetzmäßigkeit die Rede wäre. Ebenda lesen wir: „So richtig es ist, daß der allumfassende Raum sich zu den einzelnen Räumen nicht verhält wie ein Begriff zu seinen Exemplaren oder ein Gattungsbegriff zu seinen Arten, so folgt daraus doch nur, daß dieser allumfassende Raum zur Wahrnehmung, genauer zur Gesichtswahrnehmung, als eine Bestimmtheit derselben gehört." Es folgt hier zunächst gar nicht daraus, daß etwas, das sich nicht so wie hier ausgesprochen verhält, zur Wahrnehmung oder gar zur Gesichtswahrnehmung gehören müßte. So verhält sich unzweifelhaft das transzendentale Bewußtsein zum empirischen nicht wie ein Begriff zu seinen Exemplaren, oder wie ein Gattungsbegriff zu seinen Arten; aber wie sollte hieraus folgen, daß dieses allbefassende Bewußtsein zur „Wahrnehmung, genauer zur Gesichtswahrnehmung als eine Bestimmtheit derselben gehört"?

Aus allen kritischen Äußerungen Külpes folgt wirklich nicht mehr, als daß ihm das Verständnis für die elementarsten Begriffe der Kantischen Kritik abgeht. Auch die Lehre von den n-fachen Mannigfaltigkeiten kann der Verfasser unmöglich verstanden haben. Wer sie Kant entgegenhält, begeht schon logische Schnitzer, die schwerlich vor hundert Jahren gemacht worden wären. Alle verstoßen gegen die logische Regel: „Was dem besonderen Begriffe zukommt, das kommt darum noch nicht dem allgemeinern zu." Kein Mensch würde behaupten, daß dem n-Eck zukomme, ein Dreieck zu sein, das n Seiten habe. Und so kann auch kein Mensch behaupten, daß eine beliebige n-fache Mannigfaltigkeit, die mit dem Raume nicht identisch wäre, ein Raum ist. Auch folgt daraus, daß unser Begriff von der Anschauung des Raums sich einem höheren Begriff unterordnen ließe, keineswegs, daß die Vorstellung Raum ein diskursiver Begriff und nicht Anschauung wäre, sonst hätte das ja wohl

schon aus der Tatsache gefolgert werden können, daß Kant Raum und Zeit unter einen Begriff bringt: Art der Anschauung.

Wenn Külpe schreibt: „Daß endlich die geometrischen Sätze des Euklid nicht aus allgemeinen Begriffen, sondern aus der Anschauung abgeleitet werden, kann man zugeben, ohne damit die Unmöglichkeit eines Raumbegriffs selbständiger von dem anschaulichen Charakter des Raumes unabhängiger Art anerkennen zu müssen", so begeht er jenen logischen Fehler, den wir gerügt haben. Fügt er aber hinzu: „Seitdem eine Nicht-Euklidische Geometrie existiert, gibt es geometrische Sätze, die nicht aus unserer optischen(!) Raumanschauung abgeleitet werden", so wußten schon die Alten, daß man aus dem Dasein von Altären nicht auf das Dasein von Göttern schließen dürfe. Darum handelt es sich, ob diese „Sätze" mehr als eine bloß logische Bedeutung nachweisen können.

Der Katholikentag in Würzburg.

(1907.)

Auf dem Katholikentage in Würzburg ist vom Geistlichen Rat Dr. Wacker-Zähringen auch der Aufklärung des 18. Jahrhunderts in abfälliger Weise gedacht worden. Das gibt den Anlaß, daran zu erinnern, daß auch Katholiken an dieser Aufklärung sehr lebhaften Anteil genommen haben. Es ist auch nicht nötig, das Wort mit Anführungsstrichen zu versehen, wenn man nicht etwa das Zerrbild im Sinne hat, das sich der Redner von dieser bedeutsamen Erscheinung macht. Denn jene Aufklärung war in ihren unsterblichen Vertretern — Lessing, Kant, Goethe, Schiller — trotz des Weltbürgertums nicht vaterlandslos, und trotz der Mündigkeit in Fragen des Glaubens nicht religionslos. Freilich unterwarfen die Männer jener Zeit sich nicht bedingungslos dem Dogma, weil sie sich bewußt waren, daß die menschliche Vernunft, als eine göttliche Gabe, zu freiem Gebrauche verliehen ist. Die Menschheit sprach sich in jener Zeit mündig nach den Worten der Schrift: „Da ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und hatte kindische Anschläge, da ich ein

Mann ward, tat ich ab, was kindisch war." Und in der Vergangenheit des Ortes, an dem jene Tagung stattfand, wird man mehr als bloße Spuren davon finden, daß sich auch gläubige Katholiken der Aufklärung nicht verschlossen haben. Vielleicht informiert sich Herr Wacker einmal über die Würzburger Wissenschaft in der Zeit der Aufklärung. Damals lehrte Professor Reuß in Würzburg theoretische und praktische Philosophie nach Kantischen Prinzipien. Derselbe Mann war Benediktinermönch im Kloster Sankt Stephan. Es scheint ihn damals nichts in seinen freien Auffassungen gehindert zu haben; der Mönch unternahm eine „Wallfahrt" nach Königsberg, wo er in einer Woche sechsmal bei Kant zu Gaste gewesen ist. Auf der Rückreise besucht er Reinhold in Jena, obwohl ihm nicht unbekannt sein mochte, daß Reinhold sich dem Klosterleben durch die Flucht entzogen hatte. — Vielleicht möchte sich heute besonders lohnen, die Lehren des Professors Reuß einmal mit den Gedanken zu vergleichen, die der neue Syllabus des Papstes auf den Index setzt. Wenigstens könnte es auch Herrn Dr. Wacker nichts schaden, sich einmal gründlich über die Aufklärung zu informieren, die er vor dankbaren Zuhörern verspottet hat.

Kants Grab.

(1908.)

Der Plan des Magistrats Königsbergs, an Stelle der Stoa Kantiana, die dem Dome angebaut ist, ein Denkmal Kants im Dome selbst zu errichten und auch seine irdischen Reste in das Innere der Kirche zu verlegen, ist von der Stadtverordnetenversammlung abgelehnt worden. Für diese Ablehnung sollen Gründe bestimmend gewesen sein, die nicht recht verständlich scheinen. Wenigstens ist es für Kants Verhältnis zur Kirche, auf das hingewiesen worden ist, gleichgültig, ob seine Gebeine an der Kirche oder in der Kirche ruhen. In beiden Fällen könnte es nur Nutzen stiften, wenn die Kirche durch sein Bild beständig auch an die Kantische Forderung erinnert würde, „daß sie alles, was das

Gewissen beläſtigen und drücken kann, von der Religion abſondere, welches endlich die Menſchen in Anſehung der wichtigen Religionspunkte vereinigen muß, denn alle das Gewiſſen beläſtigenden Religionsſätze kommen uns von der Geſchichte, wenn man den Glauben an deren Wahrheit zur Bedingung der Seligkeit macht". Wichtiger als die Frage des Orts erſcheint aber doch die Frage des äußeren Schmucks, wenn man dem Andenken des beſcheidenen Denkers gerecht bleiben will. Die Stoa Kantiana iſt in ſeinem Sinne einfach und edel gehalten, behüte Gott, daß hier in moderner Weiſe Wandel geſchaffen würde. War doch Kant allen ſolchen Äußerlichkeiten gründlich abhold. Nun geht durch die Preſſe die „Idee", einen „überlebensgroßen, einen Koloſſalkopf Kants und daneben eine, eine Fackel haltende weibliche Figur" zugleich mit einem „berühmten Worte" anzubringen, eine Idee, vor der man wohl erſchrecken kann. In der Stoa Kantiana ſtehen auf eherner Tafel die jedermann bekannten, ſchönen Worte aus der „Kritik der praktiſchen Vernunft". Die ſoll man ſtehen laſſen. Und „beileibe" keinen Koloſſalkopf Kants und keine Fackelträgerin, mögen ſie als „Idee" im Haupte ihres Urhebers verbleiben. Kant ſelbſt hat uns in Verſen auf einen verſtorbenen Kollegen geſagt, wie er wohl über ſie denken und wie er am beſten ſelbſt geehrt ſein möchte:

Wenn reine Redlichkeit, mit Wiſſenſchaft vereint,
Dem Staate Diener zieht, dem Menſchen einen Freund,
Dann darf kein ſchwülſtig Lob, kein Marmor ihn erheben,
Er wird auch unberühmt in ihren Sitten leben.

Zum 100. Todestage Kants.

(12. Februar 1904.)

Täuſchender Schein verwirrt die Kämpfe der Metaphyſik, täuſchender Schein verhindert das Verſtändnis ihrer Löſung durch Kant. Es iſt derſelbe Schein. Gegenſätze, die in der Vernunft ſelbſt entſpringen, vertragen ſich innerhalb ſcharf gezogener Grenzen. So bei Kant. Aber der Halbkundige, noch in dem alten Konflikt befangen,

sieht getrennt, was bei dem großen Denker Einheit fand. So geschieht's, daß „Anhänger" Kants widereinander streiten, „ihren unlautern Wein verschenken sie in *seinem* Namen". Was ihm organisch verbunden ist, sieht zyklopische Einseitigkeit als zusammengewürfeltes Aggregat, aus dem sie nach Gutdünken auswählt. Naturforscher begeistern sich für die Gesetze der Erfahrung, Ethiker für die Lehre der Freiheit, Theologen für die Verteidigung des Glaubens, die Idee des Ganzen bleibt ihnen verschlossen.

Unverbrüchliches Naturgesetz und Gebote der Freiheit, mechanistisches und teleologisches Prinzip, ein Sittengesetz, das selbständig dem Willen gebietet, und das höchste Gut als Zweck des Willens mit seinen Postulaten der Unsterblichkeit und Gottes sind durch Kant von jedem Widerspruch befreit. Es bleibt der Dualismus, er ist unvermeidlich. Der Mensch ist kein bloßer Erkenntnisautomat, er ist aber auch kein Halbgott.

Immanuel Kant lag *nichts* an dem „*Schattenwerk des Nachruhms*", am Verständnis *alles*. Wenn Lichtenberg die Thorner scherzend auf das monumentum aere perennius verweist, das für ihren Kopernikus am Firmamente leuchtet, so wünschen wir seinem Königsberger Landsmann ein Denkmal, das jeder ihm im eigenen Gemüte errichtet. Wo das Verständnis des Weisen einkehrt, da wird auch seinem Andenken Gerechtigkeit widerfahren.

Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre, faß es an!
Verdank es, Erdensohn, dem Weisen,
Der ihr, die Sonne zu umkreisen,
Und dem Geschwister wies die Bahn.

Sofort nun wende dich nach innen,
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen;
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag.

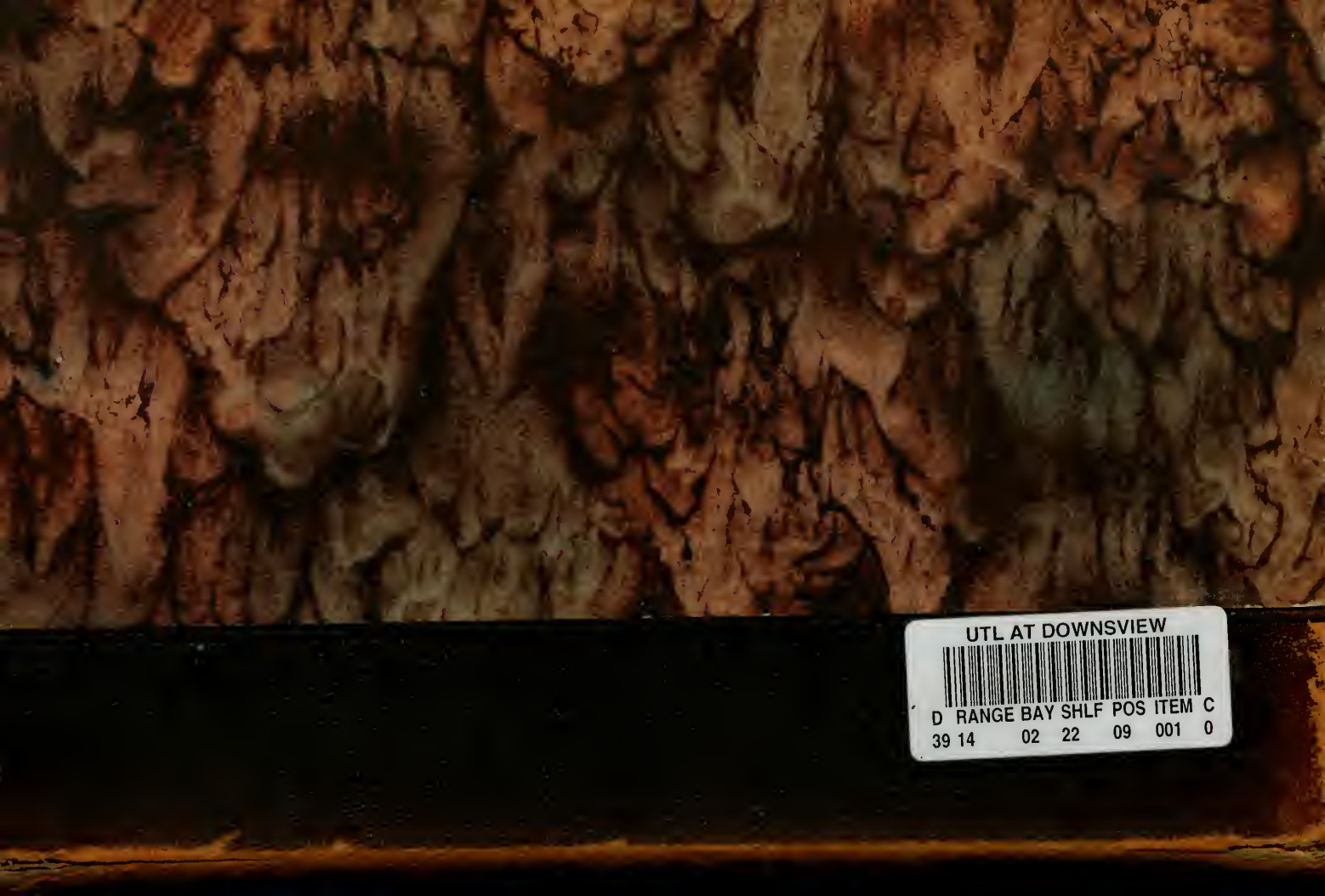
Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

B
2798
G62

Goldschmidt, Ludwig
Kant und Haeckel

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 22 09 001 0